Marie Whitehead

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Vorlesungen

über die

Geschichte der Philosophie.

Herausgegeben

von

Dr. Carl Ludwig Michelet.

Μεταχειριζομένη πόλις φιλοσοφίαν εὖ διολεῖται.

Plato.

Erster Theil.

Zweite verbesserte Auflage.

Berlin, 1840.

Verlag von Duncker und Humblot.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Werke.

Vollständige Ausgabe

durch

einen Verein von Freunden des Verewigten:

D. Ph. Marheineke, D. J. Schulze, D. Ed. Gans,
D. Lp. v. Henning, D. H. Hotho, D. C. Michelet,
D. F. Förster.

Τἀληθὲς ἀεὶ πλεῖστον ἰσχύει λόγου.
Sophocles.

Dreizehnter Band.

Zweite Auflage.

Berlin, 1840.
Verlag von Duncker und Humblot.

Vorrede des Herausgebers zur ersten Ausgabe.

Was dieses Orts der Herausgeber allein zu sagen hat, ist, daß er Rechenschaft ablege von dem Verfahren, welches er beim Redigiren dieser Hegelschen Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie befolgt hat.

Hegel hat über diese Wissenschaft in Allem neunmal Vorlesungen auf den verschiedenen Universitäten gehalten, an denen er wirkte: das erste Mal während des Winters 1805—1806 in Jena; die zwei folgenden Male zu Heidelberg in den Winterhalbjahren 1816—1817 und 1817—1818; die übrigen sechs Male auf hiesiger Universität im Sommer 1819, in den Wintersemestern 1820—1821, 1823—1824, 1825—1826, 1827—1828 und 1829—1830. Er hatte eben seine Wintervorlesungen (darunter die Geschichte der Philosophie zum zehnten Male) am 10. November 1831 angefangen, und bereits über die Geschichte der Philosophie in zwei Stunden mit dem größesten Flusse der Rede Vorträge gehalten, als der Tod ihn plötzlich abrief.

Von diesen verschiedenen Jahrgängen besitzen wir nur das Jenaische Heft in Quart von seiner eigenen Hand ausgeführt, und fast durchgängig von ihm stylisirt; er wagte damals noch nichts dem freien mündlichen Vortrage zu überlassen. Hieran schließt sich ein kürzerer Abriß der Geschichte der Philosophie ebenfalls in Quart, in Heidelberg abgefaßt und zur weitern Entwickelung beim Vortrage bestimmt; er enthält in kerniger, sorgfältig ausgearbeiteter Rede mit wenigen Worten die Hauptmomente, auf die es bei jedem Philosophen ankommt. Alle Zusätze, die er bei den spätern Widerholungen machte, sind theils am Rande des Jenaischen Heftes oder des Abrisses entweder ausgeführt oder angedeutet, theils auf einer Menge von einzelnen eingelegten Blättern verzeichnet, welche, selten stylisirt, meist nur skizzenhaft den auf das Papier hingeworfenen Gedanken enthalten. Diese Blätter sind von unschätzbarem Werthe, weil sie die höchst reichen Zusätze aller Vorlesungen späterer Jahre durch seine eigene Handschrift documentiren; man sieht stets deutlich, was der freie Vortrag, wie er in den nachgeschriebenen Heften sich vorfindet, aus diesen Skizzen gemacht hat, und wo und wie nöthigenfalls jener oder vielmehr sein nachgeschriebenes Abbild durch diese rectificirt werden mußte.

Was nun diese Hefte selbst betrifft, so habe ich als Quellen, aus denen Stücke in vorliegende Redaction der Hegelschen Geschichte der Philosophie übergegangen sind, vorzugsweise herauszuheben: 1) ein Heft aus dem Jahrgange 1829—1830 von Herrn Dr. J. F. C. Kampe; 2) das Heft, welches Herr Hauptmann von Griesheim im Winter 1825—1826 nachgeschrieben hat; 3) mein Heft vom Wintersemester 1823—1824, in welchem ich

diese Vorlesungen Hegels hörte. In Heidelberg nachgeschriebene Hefte habe ich nicht zu Gesichte bekommen, und in Jena nachgeschriebene werden wohl vollständig durch das eigene Heft Hegels ersetzt. Was den Werth dieses letztern aber noch mehr erhöht, ist, daß er in den spätern Berliner Vorlesungen, wie aus ihnen zu ersehen ist, je mehr und mehr auf dieses Heft zurückkommt, und wörtlicher daraus vorgetragen, als es in der Mittelzeit oft der Fall gewesen; aufs Katheder aber hat er es, wie jenen Abriß, gewiß immer mitgenommen.

Die Quellen der Einleitung ins Besondere sind, außer den nachgeschriebenen Heften, ein am besten beschaffener Theil der Hegelschen Manuscripte theils in Quart, theils in Folio, fast ausschließlich zu Berlin, und das Uebrige doch wenigstens in Heidelberg, verfaßt. Die Einleitung zum Jenaischen Heft ist später von ihm selbst nie gebraucht worden, und war in der That für den Herausgeber bis auf einzelne Stellen unbrauchbar: insofern nämlich Klarheit, Gediegenheit und Ueberzeugungskraft in den spätern Einleitungen (diese arbeitete er bei allen seinen Vorlesungen immer am meisten um) vorzugsweise hervortrat. Ungefähr ein Drittel dieser Einleitung, so wie die Antrittsrede ist geschriebenes, nicht bloß gesprochenes Wort, und auch für den Rest, wie für die Einleitung in die Griechische Philosophie, sind die Hegelschen Skizzen, so ausgeführt, daß hin und wieder nur wenige Pinselstriche hinzuzufügen blieben. Mehrere Blätter, namentlich was zwischen der Antrittsrede und der Einleitung steht, und dann die vier ersten Seiten der Einleitung selbst, scheinen schon von ihm selbst gar nicht für den mündlichen Vortrag, sondern sogleich für den Druck bestimmt

worden zu seyn; wenigstens tritt der Charakter von Vorlesungen darin ganz zurück.

Der aus nachgeschriebenen Heften entnommenen Darstellung der Orientalischen Philosophie dient zur nähern Bewährung eine reiche Sammlung von Collectaneen und Excerpten aus Englischen und Französischen Werken über den Orient überhaupt, von denen er die betreffenden, mit kurzen Randnotizen versehen, auf das Katheder genommen, um frei aus ihnen vorzutragen, theils unmittelbar mündlich sie übersetzend, theils einstreuend seine Bemerkungen und Urtheile.

In diesen Quellen habe ich somit ein dreifaches Material für diese Redaction vor mir gehabt: 1) reiflich durchdachte, vollständig niedergeschriebene, oft schwere Perioden, in gewohnter gediegener Hegelscher Redeweise; 2) rein allein im Augenblicke auf dem Katheder durch die Gewalt des Vortrags, der Form und dem Inhalte nach, producirte Gedanken, oft das Genialste und Tiefsinnigste, von denen sich unter den Skizzen nicht selten auch nicht einmal eine Spur wiederfindet, deren Authenticität also, außer dem Nachschreibenden, nur der innere Gehalt, die beste Autorität, verbürgt; 3) was die Mitte zwischen Beidem hält, — der in der Skizze niedergelegte Stoff des Gedankens, dessen Formgebung dem mündlichen Vortrage überlassen geblieben. Hier ist dann die Form nur selten schwierig, nicht selten sogar schön. Ueberhaupt überraschen diese Vorlesungen nicht selten durch die Reinheit der Form der man die Sicherheit ansieht, mit welcher der Gedanke schon vorher klar vor der Seele des Vortragenden dagestanden: zweifelsohne, weil er keiner Vorlesung ein so langes Studium widmete, das sich ununterbrochen durch

die ganze Laufbahn seiner akademischen Thätigkeit hindurch zog; wie er denn in und an ihr, die Gedanken jener edlen Geisterreihe noch einmal durchdenkend, seinen eigenen Standpunkt mag errungen haben, und mit ihr daher den besten Aufschluß zum Verständniß seiner ganzen Philosophie geliefert hat.

Diese drei Elemente dieser Vorlesungen, wenigstens das erste von den beiden letzten, wird der Leser wohl leicht unterscheiden können. Es ist diese Verschiedenheit der Diction freilich ein Uebelstand, aber ein unvermeidlicher; ich hatte weder den Willen, wegen der vorhin erwähnten Beschaffenheit der Form, noch überhaupt ein Recht, durch durchgängiges Umschmelzen der Phrase, das gesprochene Wort dem geschriebenen näher zu bringen. Ja, selbst im geschriebenen Worte für sich zeigen sich bedeutende Unterschiede der Färbung. Denn indem davon aus allen Epochen der philosophischen Bildung Hegels vorhanden ist: so findet sich (aus dem Jenaischen Heft) seine von mir anderwärts[1] charakterisirte erste Terminologie, wie sie theils für sich, theils im Uebergange zur Terminologie der Phänomenologie begriffen ist, neben die reifere Terminologie der spätern Jahre gestellt. Nur das mußte ich, beim gesprochenen Worte, mir erlauben, von der Ankündigung des Vereins, „eine Wortfassung zu wählen, wie sie dem Sinn und Geist des Verstorbenen am entsprechendsten wäre," in denjenigen einzelnen Fällen Gebrauch zu machen, wo schleppende Wiederholungen oder ganz lose Sätze durch Zusammenziehungen oder leise Umgestaltungen von Phrasen, sey es desselben Hefts oder aus verschiedenen Semestern, ohne Aufopferung des ur-

[1] Einleitung in Hegels philosophische Abhandlungen (S. XLVI—L).

sprünglichen Ausdrucks vermieden werden konnten. Außerdem habe ich kleine Mängel des Styls, sonst bekannte Anomalien und Anakoluthien der Hegelschen Schreibart, mit Absicht nicht verwischt. Denn wer weiß nicht, wie die kleinsten Partikeln, an einen ungewöhnlichen Ort gesetzt, oft die feinsten Nüancen des Sinns geben? Und wenn einem alten Schriftsteller nicht fahrlässiger Weise seine anomalen Eigenthümlichkeiten fortgestrichen werden dürfen, so verdient doch wohl Hegel wenigstens eine gleiche Achtung.

Bei der Zusammensetzung obenerwähnter Elemente aus sämmtlichen Heften bin ich nun nicht so verfahren, daß ich entweder die eine oder die andere dieser Vorlesungen unbedingt zum Grunde gelegt, und etwa aus den übrigen das in jener nicht Enthaltene gehörigen Orts eingeschaltet hätte. Denn aus der sorgfältigsten Vergleichung derselben ergab sich, — abgesehen davon daß die verschiedenen Vorlesungen Vieles enthielten, was nur in Einer oder einigen vorkommt, — daß auch bei dem, was sie alle oder doch mehrere gemeinschaftlich haben, nicht nur die Stellung einzelner Materien häufig eine verschiedene, sondern sogar die Auffassungsweise manchmal (was dann mit der veränderten Stellung allerdings zusammenhängt) eine andere und neue war. Es blieb mir also, wenn Nebeneinanderstellung, um der Vermeidung der Wiederholung willen, nicht möglich war, nur die Wahl zwischen den verschiedenen Darstellungsweisen übrig. So habe ich bald der einen, bald der andern Vorlesung den Vorzug gegeben; sonst aber, wenn es ohne Wiederholung anging, aus mehrern zugleich aufgenommen. Die Aufgabe für den Herausgeber bestand hier überhaupt in der Kunst

des Ineinanderschiebens und zwar nicht nur größerer Stücke verschiedener Vorlesungen, sondern auch, wo es nöthig war, einzelner Sätze. Zu diesem Problem war mir aber der Leitfaden der, daß nur solche Stücke und nur so zusammengehängt werden durften, die ohne gewaltsame Aenderung neben einander stehen können: so zugleich, daß dem Leser die äußerliche Zusammenstellung nicht bemerkbar werde, sondern es im Gegentheil scheine, als ob das Ganze, wie mit Einem Gusse, aus dem Geiste des Verfassers hervorgegangen sey. Der Eine Schlüssel, der mir aber dabei fast immer durchgeholfen, ist, neben der innern Verwandtschaft der Gedanken überhaupt, ins Besondere deren abstractere oder concretere Haltung, mindere oder größere Entwickelung gewesen. Denn die veränderten Darstellungen derselben Materie in verschiedenen Vorlesungen wiesen sich häufig nur als Entwickelungen, Erweiterungen, nähere Begründungen aus. Ein solches Stück habe ich dann unbedenklich, ohne Furcht in Wiederholungen zu fallen, auf das entsprechende Stück einer andern Vorlesung folgen lassen, das eben durch jenes erläutert wurde. Und hierbei abstrahirte ich mir die allgemeine Bemerkung, daß sehr oft die frühere Vorlesung, namentlich das Jenaische Heft, ohnehin der Abriß, den abstracten einfachen Begriff der Sache hinstellt, während die spätere Vorlesung dessen Entwickelung enthält. So hat nicht selten die Aufeinanderfolge der Stücke bei einer und derselben Materie eine chronologische seyn können, auf das Jenaische Heft folgt dann eine oder mehrere andere Vorlesungen als Ergänzung; und in diesem Sinne kann ich das Jenaische Heft allerdings die Grundlage, aber auch nur die Grundlage, oder, so zu sagen,

das Knochengerüst nennen, um welches sich das saftigere Fleisch späterer Gedankenfülle anzusetzen hatte.

Auf diese Weise sind die hier erscheinenden Vorlesungen mit keinem einzelnen Jahrgang identisch, und doch der entsprechendste, allseitigste Ausdruck des Hegelschen Geistes. Und da er keine so oft, wenn nicht vorgetragen, doch überarbeitet und vermehrt hat (wovon die Randnoten und eingelegten Blätter den unzweideutigsten Beweis ablegen): so dürfte sie, wie sie vielleicht die reifste ist, zugleich den größten Umfang haben. Auch hielt er sie immer in fünf wöchentlichen Stunden, und mußte gegen das Ende deren Zahl, mehr als in seinen andern Vorlesungen, erhöhen, wie unter Anderem aus seinen eigenen handschriftlichen Bemerkungen am Schlusse seines Heftes hervorgeht.

Die Citate unter dem Texte sind von Hegel selbst, mit Ausnahme derer, die mit Cursivschrift gedruckt sind, und die sich öfters nicht ohne Mühe finden ließen, indem viele nicht in den vielen gelehrten Compendien und Geschichten der Philosophie anzutreffen sind. Da ich keine von Hegel angeführte Behauptung eines Philosophen, noch überhaupt irgend ein von ihm erzähltes Factum, in den Text aufgenommen habe, ohne auf die Quellen zurückzugehen, aus denen Hegel schöpfte: so glaubte ich nun auch diese, selbst in dem Falle, wo Hegel sie nicht anführte, dem Leser, zur Bewahrheitung und Controlle des Verfassers und Herausgebers, nicht vorenthalten zu dürfen. Doch habe ich, um keinen Aufwand von Citaten zu machen, meist nur diejenigen anführen wollen, von denen mir augenscheinlich war, daß Hegel sie selbst bei Abfassung seines Heftes vor sich gehabt hatte.

Bei den eigenen Citaten Hegels habe ich der von ihm angeführten Bipontiner Ausgabe des Plato stets die gangbarere Beckersche substituiren zu müssen geglaubt, doch die Seitenzahl bei Stephanus vorangesetzt: überhaupt auch sonst verbreitetere, bessere Ausgaben vorgezogen. Für Aristoteles habe ich das gewöhnliche Citiren nach Büchern und Capiteln eintreten lassen, während Hegel meist die Seiten der Baseler Folio-Ausgabe angiebt. Er pflegte zu sagen, daß Andern das Studium des Aristoteles leichter gemacht worden sey, als ihm; er habe es sich sauer werden lassen, habe aus der unleserlichen Baseler Ausgabe, ohne lateinische Uebersetzung, sich den tiefen Sinn des Aristoteles herauslesen müssen. Dennoch ist er es erst, der diese Tiefe wieder zur Anerkennung brachte, und die Unkenntniß und Mißverständnisse derer, die am gelehrtesten und scharfsinnigsten seyn wollten, aufdeckte und berichtigte.

Die wörtlichen Anführungen anlangend, so zeigt deren Uebersetzung im Jenaischen Heft eine Frische des ersten gegenwärtigen Eindrucks, welche dem Leser nicht unbemerkt bleiben wird: überhaupt aber die ganze Fassung besonders dieser Vorlesung einen Grund ächter Gelehrsamkeit, gleich der des Aristoteles, weit entfernt von jenem Flitterscheine neuerer kritischer Untersuchungen, die Hegel kennt, ohne deren Resultate zu genehmigen. Hierher gehört unter andern die krause Vorstellung, den Anaximander so herauszustreichen und hervorzuheben, daß man dann bald so weit gekommen ist, ihn sogar später als Heraklit zu setzen, als sey in ihm eine reifere Speculation als selbst in diesem enthalten; solche Hypergelehrsamkeit findet sich allerdings hier nicht. Ebenso wenn

Hegel den Heraklit nicht mit den frühern Joniern zusammenstellt, sondern auf die Pythagoreer und die Eleaten folgen läßt: so steht er nicht auf der Höhe der Gelehrsamkeit unserer Zeit, die auch hier aber nur nach oberflächlichen Beziehungen entschieden hat. Dagegen hat er durch Heranziehen vieler in den gewöhnlichen Handbüchern nicht angeführter Stellen über mehrere philosophische Systeme ein ganz neues Licht verbreitet, und deren bisher isolirt dastehende Philosopheme nicht nur in Zusammenhang unter einander gebracht, sondern auch als nothwendig im Gange der geschichtlichen Entwickelung des philosophirenden Geistes darzustellen vermocht.

Aus allem Gesagten erhellt zugleich, daß diese Vorlesung zwischen dem Charakter eines Buchs und einer Vorlesung schwankt; dieß berechtigte den Herausgeber, manche Randbemerkungen Hegels, die zu weit von dem Texte abschweiften, als daß sie hätten in Parenthese gesetzt werden können, und doch verdienten, nicht aufgeopfert zu werden, geradezu als Noten unter den Text, wie die Citate, zu setzen. Ist jenes Schwanken denn aber nicht überhaupt der Fall, wenn Vorlesungen auch vom Verfasser selbst zum Drucke bestimmt werden? Und hat nicht Hegel selbst den Wunsch gehabt, ja den Anfang dazu gemacht, ein Buch aus diesen Vorlesungen zu machen? Das deutlichste Bestreben danach zeigt sich durchs ganze Jenaische Heft hindurch, wo häufig mit größter Sorgfalt von ihm gefeilt worden ist am Styl. Nur unter des Verfassers eigenen Händen konnte die Vorlesung ganz Buch werden, wie die Rechtsphilosophie. Der Leser muß sich mit der jetzigen Gestalt dieser Vorlesung begnügen, da das Schicksal es dem Verfasser nicht vergönnte, selbst

Hand ans Werk zu legen. Aechtesten Hegelschen Geist und Denkweise wird Mit- und Nachwelt nicht darin verkennen, und die Vorlesung wird sich neben die von Hegel selbst noch herausgegebenen Werke stellen dürfen. Ist nicht ein großer Theil der Werke des alten Aristoteles auf dieselbe Weise entstanden, als diese Abtheilung der Schriften des unsrigen, ohne daß es irgend Einem in den Sinn gekommen wäre, an der Aechtheit des Inhalts zu zweifeln? Ist es nicht mehr als wahrscheinlich, daß namentlich die Metaphysik aus mehreren einzelnen Abhandlungen, Stücken, Redactionen, Ausgaben, Vorlesungen, hervorgegangen,[1] die aber doch mit philosophischstem Geiste, sey es durch Aristoteles selbst, sey es durch einen spätern Peripatetiker, zu einem systematischen Ganzen zusammengeschmolzen wurden? Haben wir nicht von seinen Vorträgen über die Ethik selbst mehrere Bearbeitungen noch übrig? Und sind uns nicht an Nikomachus und Eudemus vielleicht sogar die Namen derer erhalten worden, die zwei dieser Vorträge nachgeschrieben und herausgegeben?

Darin hat aber unter Anderem diese Hegelsche Geschichte der Philosophie den Charakter von Vorlesungen behalten, daß wegen Mangels an Zeit der Verfasser gegen das Ende kürzer seyn mußte, als am Anfange. So wird er schon von Aristoteles an, mit dessen Darstellung er, seinen eigenen Andeutungen im Hefte zufolge, gewöhnlich bereits etwas über die Mitte der halbjährigen Zeit gelangt war (was im Ganzen nicht so unverhältnißmäßig ist, als es zunächst aussehen mag), weniger ausführlich. Besonders aber die letzte Periode von Kant an findet

[1] In meiner seitdem erschienenen Preisschrift: Examen critique de l'ouvrage d'Aristote intitulé Métaphysique, habe ich dies ausführlich bewiesen.

sich, vornehmlich in den spätern Vorlesungen, wo eine entwickeltere Einleitung und die Orientalische Philosophie am Anfang schon mehr Stunden fortgenommen hatten, sehr kurz behandelt. Hierin habe ich die Veranlassung gesehen, sogleich nach vollendeter Herausgabe dieser Vorlesungen, eine sich ihnen anschließende ausführliche Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel zum Druck vorzubereiten.

Berlin, den 28. April 1833.

Michelet.

Vorwort des Herausgebers zur zweiten Ausgabe.

Indem ich diese Vorlesungen Hegels dem Publicum zum zweiten Male übergebe, habe ich nur zu bemerken, daß ich, mit Ausnahme derjenigen Stücke der Einleitung, die sich von Hegel selbst schon in buchlichem Style vorfanden, die von mir für die erste Ausgabe benutzten Quellen durchgängig umgearbeitet habe. Dabei führte ich die Verschmelzung der Phrase vollständiger als in der ersten Ausgabe durch, wo ich mehr nur das rohe Material lieferte, dessen gar zu aphoristische und fragmentarische Gestalt der Leichtigkeit des Verständnisses sehr oft hinderlich seyn mußte. Es versteht sich, daß ich dennoch nie aus dem Auge verlor, ohne Aufopferung des ursprünglichen Ausdrucks, eine Wortfassung zu wählen, die dem Sinn und Geist des Verstorbenen am entsprechendsten wäre. Auch habe ich häufig einzelne Sätze oder Stücke besser stellen und eine andere Anordnung der Materien vorziehen müssen, viele Längen nnd Wiederholungen gestrichen oder zusammengezogen, endlich aber die Anmerkungen unter dem Texte, mochten sie weitere aphoristische Reflexionen oder die nächsten Citate der dargestellten Philosophen

enthalten, in den Text der Vorlesungen, wie es schicklicher schien, verwoben: so daß unter demselben nur einige unabweisliche Bemerkungen des Herausgebers, welche die Redaction betreffen, und dann entferntere oder längere Citate, die den Text beschwert und unterbrochen hätten, stehen geblieben sind. Was von sämmtlichen Citaten dem Verfasser oder dem Herausgeber angehört, habe ich nicht mehr unterscheiden zu brauchen geglaubt. Mögen diese Vorlesungen auch in dieser neuen, Hegels, wie ich hoffe, würdigern und der Vollendung seiner übrigen Schriften sich mehr annähernden Form segensreich wirken, um den Geist ächter Wissenschaftlichkeit immer weiter zu verbreiten und tiefere Wurzeln schlagen zu lassen.

Berlin, den 8. September 1840.

Michelet.

Inhalt des ersten Theils.

Erster Abschnitt.

Erste Periode.

Vorlesungen

über die

Geschichte der Philosophie.

(Zuerst gehalten 1805—1806; bei den Wiederholungen angefangen den 28. October, 1816: den 3. November, 1817: den 22. April, 1819: den 24. October, 1820: den 27. October, 1823: den 31. October, 1825: den 29. October, 1827: den 29. October, 1829: den 10. November, 1831.)

Antrittsrede,

gesprochen zu Heidelberg, den 28sten October 1816.

Meine hochgeehrte Herren!

Indem ich die Geschichte der Philosophie zum Gegenstande dieser Vorlesungen mache, und heute zum ersten Male auf hiesiger Universität auftrete: so erlauben Sie mir nur dieß Vorwort hierüber vorauszuschicken, daß es mir nämlich besonders erfreulich ist, gerade in diesem Zeitpunkte meine philosophische Laufbahn auf einer Akademie wieder aufzunehmen. Denn der Zeitpunkt scheint eingetreten zu seyn, wo die Philosophie sich wieder Aufmerksamkeit und Liebe versprechen darf, diese beinahe verstummte Wissenschaft ihre Stimme wieder erheben mag, und hoffen darf, daß die für sie taub gewordene Welt ihr wieder ein Ohr leihen wird. Die Noth der Zeit hat den kleinen Interessen der Gemeinheit des alltäglichen Lebens eine so große Wichtigkeit gegeben, die hohen Interessen der Wirklichkeit und die Kämpfe um dieselben haben alle Vermögen und alle Kraft des Geistes, so wie die äußerlichen Mittel, so sehr in Anspruch genommen, daß für das höhere innere Leben, die reinere Geistigkeit, der Sinn sich nicht frei erhalten konnte, und die besseren Naturen davon befangen und zum Theil darin aufgeopfert worden sind. Weil der Weltgeist in der Wirklichkeit so sehr beschäftigt

war, konnte er sich nicht nach Innen kehren und sich in sich selber sammeln. Nun da dieser Strom der Wirklichkeit gebrochen ist, da die Deutsche Nation sich aus dem Gröbsten herausgehauen, da sie ihre Nationalität, den Grund alles lebendigen Lebens, gerettet hat: so dürfen wir hoffen, daß neben dem Staate, der alles Interesse in sich verschlungen, auch die Kirche sich emporhebe, daß, neben dem Reich der Welt, worauf bisher die Gedanken und Anstrengungen gegangen, auch wieder an das Reich Gottes gedacht werde; mit andern Worten, daß, neben dem politischen und sonstigen an die gemeine Wirklichkeit gebundenen Interesse, auch die Wissenschaft, die freie vernünftige Welt des Geistes, wieder emporblühe.

Wir werden in der Geschichte der Philosophie sehen, daß in den andern Europäischen Ländern, worin die Wissenschaften und die Bildung des Verstandes mit Eifer und Ansehen getrieben, die Philosophie, den Namen ausgenommen, selbst bis auf die Erinnerung und Ahnung verschwunden und untergegangen ist, daß sie in der Deutschen Nation als eine Eigenthümlichkeit sich erhalten hat. Wir haben den höheren Beruf von der Natur erhalten, die Bewahrer dieses heiligen Feuers zu seyn: wie der Eumolpidischen Familie zu Athen die Bewahrung der Eleusinischen Mysterien, den Inselbewohnern von Samothrake die Erhaltung und Pflegung eines höhern Gottesdienstes zu Theil geworden; wie früher der Jüdischen Nation der Weltgeist das höchste Bewußtseyn aufgespart hatte, daß er aus ihr als ein neuer Geist hervorginge. Wir sind überhaupt jetzt so weit gekommen, zu solchem größern Ernste und höhern Bewußtseyn gelangt, daß uns nur Ideen, und das, was sich vor unserer Vernunft rechtfertigt, gelten kann; der Preußische Staat ist es dann näher, der auf Intelligenz gebaut ist. Aber die Noth der Zeit und das Interesse der großen Weltbegebenheiten, die ich bereits erwähnt, hat auch unter uns eine gründliche und ernste Beschäftigung mit der Philosophie zurückgedrängt, und eine allgemeinere

Aufmerksamkeit von ihr weggescheucht. Es ist dadurch geschehen, daß, indem gediegene Naturen sich zum Praktischen gewandt, Flachheit und Seichtigkeit sich des großen Worts in der Philosophie bemächtigt und sich breit gemacht haben. Man kann wohl sagen, daß, seit in Deutschland die Philosophie sich hervorzuthun angefangen hat, es niemals so schlecht um diese Wissenschaft ausgesehen hat, als gerade zu jetziger Zeit, niemals die Leerheit und der Dünkel so auf der Oberfläche geschwommen und mit solcher Anmaßung gemeint und gethan hat in der Wissenschaft, als ob er die Herrschaft in Händen hätte! Dieser Seichtigkeit entgegen zu arbeiten, mitzuarbeiten in Deutschem Ernst und Redlichkeit, um die Philosophie aus der Einsamkeit, in welche sie sich geflüchtet, hervorzuziehen: dazu dürfen wir dafür halten, daß wir von dem tiefern Geiste der Zeit aufgefordert werden. Lassen Sie uns gemeinschaftlich die Morgenröthe einer schönern Zeit begrüßen, worin der bisher nach Außen gerissene Geist in sich zurückkehren und zu sich selbst zu kommen vermag, und für sein eigenthümliches Reich Raum und Boden gewinnen kann, wo die Gemüther über die Interessen des Tages sich erheben, und für das Wahre, Ewige und Göttliche empfänglich sind, empfänglich, das Höchste zu betrachten und zu erfassen.

Wir Aeltere, die wir in den Stürmen der Zeit zu Männern gereift sind, können Sie glücklich preisen, deren Jugend in diese Tage fällt, wo Sie dieselbe der Wahrheit und der Wissenschaft unverkümmerter widmen können. Ich habe mein Leben der Wissenschaft geweiht; und es ist mir erfreulich, nunmehr auf einem Standorte mich zu befinden, wo ich in höherem Maße und in einem ausgedehntern Wirkungskreise zur Verbreitung und Belebung des höhern wissenschaftlichen Interesses mitwirken, und zunächst zu Ihrer Einleitung in dasselbe beitragen kann. Ich hoffe, es wird mir gelingen, Ihr Vertrauen zu verdienen und zu gewinnen. Zunächst aber darf ich nichts in Anspruch nehmen, als daß Sie vor Allem nur Vertrauen zu der Wissenschaft und Ver-

trauen zu sich selbst mitbringen. Der Muth der Wahrheit, der Glaube an die Macht des Geistes ist die erste Bedingung der Philosophie. Der Mensch, da er Geist ist, darf und soll sich selbst des Höchsten würdig achten, von der Größe und Macht seines Geistes kann er nicht groß genug denken; und mit diesem Glauben wird nichts so spröde und hart seyn, das sich ihm nicht eröffnete. Das zuerst verborgene und verschlossene Wesen des Universums hat keine Kraft, die dem Muthe des Erkennens Widerstand leisten könnte: es muß sich vor ihm aufthun, und seinen Reichthum und seine Tiefen ihm vor Augen legen und zum Genusse geben.

Vorlesungen

über die

Geschichte der Philosophie.

Bei der Geschichte der Philosophie drängt sich sogleich die Bemerkung auf, daß sie wohl ein großes Interesse darbietet, wenn ihr Gegenstand in einer würdigen Ansicht aufgenommen wird, daß sie aber selbst dann noch immer ein Interesse behält, wenn ihr Zweck auch verkehrt gefaßt wird. Ja, dieses Interesse kann sogar in dem Grade an Wichtigkeit zu steigen scheinen, in welchem die Vorstellung von der Philosophie, und von dem, was ihre Geschichte hierfür leiste, verkehrter ist; denn aus der Geschichte der Philosophie wird vornehmlich ein Beweis der Richtigkeit dieser Wissenschaft gezogen.

Es muß die Forderung als gerecht zugestanden werden, daß eine Geschichte, es sey von welchem Gegenstande es wolle, die Thatsachen ohne Partheilichkeit, ohne ein besonderes Interesse und einen besonderen Zweck durch sie geltend machen zu wollen, erzähle. Mit dem Gemeinplatze einer solchen Forderung kommt man jedoch nicht weit; denn nothwendig hängt die Geschichte eines Gegenstandes mit der Vorstellung aufs Engste zusammen, welche man sich von demselben macht. Danach bestimmt sich schon dasjenige, was für ihn für wichtig und zweckmäßig erachtet

wird; und die Beziehung des Geschehenen auf den Zweck bringt eine Auswahl der zu erzählenden Begebenheiten, eine Art, sie zu fassen, und die Gesichtspunkte, unter welche sie gestellt werden, mit. So kann es geschehen, je nach der Vorstellung, die man sich von dem macht, was ein Staat sey, daß ein Leser in einer politischen Geschichte eines Landes gerade nichts von dem in ihr findet, was er von ihr sucht. Noch mehr kann dieß bei der Geschichte der Philosophie Statt finden; und es mögen sich Darstellungen dieser Geschichte nachweisen lassen, in welchen man alles Andere, nur nicht das, was man für Philosophie hält, zu finden meinen könnte.

Bei andern Geschichten steht die Vorstellung von ihrem Gegenstande, wenigstens seinen Hauptbestimmungen nach, fest, er sey ein bestimmtes Land, Volk oder das Menschengeschlecht überhaupt, oder die Wissenschaft der Mathematik, Physik u. s. f., oder eine Kunst, Malerei u. s. f. Die Wissenschaft der Philosophie hat aber das Unterscheidende, wenn man will, den Nachtheil gegen die anderen Wissenschaften, daß sogleich über ihren Begriff, über das, was sie leisten soll und könne, die verschiedensten Ansichten Statt finden. Wenn diese erste Voraussetzung, die Vorstellung von dem Gegenstande der Geschichte, nicht ein Feststehendes ist: so wird nothwendig die Geschichte selbst überhaupt etwas Schwankendes seyn, und nur insofern Consistenz erhalten, wenn sie eine bestimmte Vorstellung voraussetzt, aber sich dann in Vergleichung mit abweichenden Vorstellungen ihres Gegenstandes leicht den Vorwurf von Einseitigkeit zuziehen.

Jener Nachtheil bezieht sich jedoch nur auf eine äußerliche Betrachtung über diese Geschichtschreibung; es steht mit ihm aber ein anderer, tieferer Nachtheil in Verbindung. Wenn es verschiedene Begriffe von der Wissenschaft der Philosophie giebt, so setzt zugleich der wahrhafte Begriff allein in den Stand, die Werke der Philosophen zu verstehen, welche im Sinne desselben gearbeitet haben. Denn bei Gedanken, besonders bei speculativen,

heißt Verstehen ganz etwas Anderes, als nur den grammatischen Sinn der Worte fassen, und sie in sich zwar hinein, aber nur bis in die Region des Vorstellens aufnehmen. Man kann daher eine Kenntniß von den Behauptungen, Sätzen, oder, wenn man will, von den Meinungen der Philosophen besitzen, sich mit den Gründen und Ausführungen solcher Meinungen viel zu thun gemacht haben: und die Hauptsache kann bei allen diesen Bemühungen gefehlt haben, nämlich das Verstehen der Sätze. Es fehlt deswegen nicht an bändereichen, wenn man will gelehrten, Geschichten der Philosophie, welchen die Erkenntniß des Stoffes selbst, mit welchem sie sich so viel zu thun gemacht haben, abgeht. Die Verfasser solcher Geschichten lassen sich mit Thieren vergleichen, welche alle Töne einer Musik mit durchgehört haben, an deren Sinn aber das Eine, die Harmonie dieser Töne, nicht gekommen ist.

Der genannte Umstand macht es wohl bei keiner Wissenschaft so nothwendig, als bei der Geschichte der Philosophie, ihr eine Einleitung vorangehen zu lassen, und darin erst den Gegenstand recht festzusetzen, dessen Geschichte vorgetragen werden soll. Denn, kann man sagen, wie soll man einen Gegenstand abzuhandeln anfangen, dessen Name wohl geläufig ist, von dem man aber noch nicht weiß, was er ist! Man hätte bei solchem Verfahren mit der Geschichte der Philosophie keinen anderen Leitfaden, als dasjenige aufzusuchen und aufzunehmen, dem irgendwo und irgendje der Name Philosophie gegeben worden ist. In der That aber, wenn der Begriff der Philosophie auf eine nicht willkürliche, sondern wissenschaftliche Weise festgestellt werden soll, so wird eine solche Abhandlung die Wissenschaft der Philosophie selbst. Denn bei dieser Wissenschaft ist dieß das Eigenschaftliche, daß ihr Begriff nur scheinbar den Anfang macht, und nur die ganze Abhandlung dieser Wissenschaft der Erweis, ja, man kann sagen, selbst das Finden ihres Begriffes, und dieser wesentlich ein Resultat derselben ist.

In dieser Einleitung ist daher gleichfalls der Begriff der Wissenschaft der Philosophie, des Gegenstandes ihrer Geschichte, vorauszusetzen. Zugleich hat es jedoch im Ganzen mit dieser Einleitung, die sich nur auf die Geschichte der Philosophie beziehen soll, dieselbe Bewandniß, als mit dem, was so eben von der Philosophie selbst gesagt worden. Was in dieser Einleitung gesagt werden kann, ist weniger ein vorher Auszumachendes, als es vielmehr nur durch die Abhandlung der Geschichte selbst gerechtfertigt und erwiesen werden kann. Diese vorläufigen Erklärungen können nur aus diesem Grunde nicht unter die Kategorie von willkürlichen Voraussetzungen gestellt werden. Sie aber, welche ihrer Rechtfertigung nach wesentlich Resultate sind, voranzustellen, kann nur das Interesse haben, welches eine vorausgeschickte Angabe des allgemeinsten Inhalts einer Wissenschaft überhaupt haben kann. Sie muß dabei dazu dienen, viele Fragen und Forderungen abzuweisen, die man aus gewöhnlichen Vorurtheilen an eine solche Geschichte machen könnte.

Einleitung

in die Geschichte der Philosophie.

Ueber das Interesse dieser Geschichte können der Betrachtung vielerlei Seiten beigehen. Wenn wir dasselbe in seinem Mittelpunkt erfassen wollen, so haben wir ihn in dem wesentlichen Zusammenhang dieser scheinbaren Vergangenheit mit der gegenwärtigen Stufe, welche die Philosophie erreicht hat, zu suchen. Daß dieser Zusammenhang nicht eine der äußerlichen Rücksichten ist, welche bei der Geschichte dieser Wissenschaft in Betrachtung genommen werden können, sondern vielmehr die innere Natur ihrer Bestimmung ausdrückt, daß die Begebenheiten dieser Geschichte zwar, wie alle Begebenheiten, sich in Wirkungen fortsetzen, aber auf eine eigenthümliche Weise productiv sind: dies ist es, was hier näher auseinander gesetzt werden soll.

Was die Geschichte der Philosophie uns darstellt, ist die Reihe der edlen Geister, die Gallerie der Heroen der denkenden Vernunft, welche in Kraft dieser Vernunft in das Wesen der Dinge, der Natur und des Geistes, in das Wesen Gottes eingedrungen sind, und uns den höchsten Schatz, den Schatz der Vernunfterkenntniß, erarbeitet haben. Die Begebenheiten und Handlungen dieser Geschichte sind deswegen zugleich von der Art, daß in deren Inhalt und Gehalt nicht sowohl die Persönlichkeit

und der individuelle Charakter eingeht, (wie dagegen in der politischen Geschichte das Individuum nach der Besonderheit seines Naturells, Genie's, seiner Leidenschaften, der Energie oder Schwäche seines Charakters, überhaupt nach dem, wodurch es dieses Individuum ist, das Subject der Thaten und Begebenheiten ist), als hier vielmehr die Hervorbringungen um so vortrefflicher sind, je weniger auf das besondere Individuum die Zurechnung und das Verdienst fällt, je mehr sie dagegen dem freien Denken, dem allgemeinen Charakter des Menschen als Menschen angehören, je mehr dies eigenthümlichkeitslose Denken selbst das producirende Subject ist.

Diese Thaten des Denkens erscheinen zunächst, als geschichtlich, eine Sache der Vergangenheit zu seyn, und jenseits unserer Wirklichkeit zu liegen. In der That aber was wir sind, sind wir zugleich geschichtlich; oder genauer, wie — in dem, was in dieser Region, der Geschichte des Denkens, liegt — das Vergangene nur die Eine Seite ist: so ist — in dem, was wir sind — das gemeinschaftliche Unvergängliche unzertrennt mit dem, daß wir geschichtlich sind, verknüpft. Der Besitz an selbstbewußter Vernünftigkeit, welcher uns, der jetzigen Welt, angehört, ist nicht unmittelbar entstanden, und nur aus dem Boden der Gegenwart gewachsen: sondern ist dies wesentlich in ihm, eine Erbschaft, und näher das Resultat der Arbeit, und zwar der Arbeit aller vorhergegangenen Generationen des Menschengeschlechts zu seyn. So gut als die Künste des äußerlichen Lebens, die Masse von Mitteln und Geschicklichkeiten, die Einrichtungen und Gewohnheiten des geselligen Zusammenseyns und des politischen Lebens ein Resultat von dem Nachdenken, der Erfindung, den Bedürfnissen, der Noth und dem Unglück, dem Witze, dem Wollen und Vollbringen der unserer Gegenwart vorangegangenen Geschichte sind: so ist das, was wir in der Wissenschaft und näher in der Philosophie sind, gleichfalls der Tradition zu verdanken, die durch Alles hindurch, was vergänglich ist, und was daher ver-

gangen ist, sich als, wie sie Herder [1] genannt hat, eine heilige Kette schlingt, und was die Vorwelt vor sich gebracht hat, uns erhalten und überliefert hat.

Diese Tradition ist aber nicht nur eine Haushälterin, die nur Empfangenes treu verwahrt, und es so den Nachkommen unverändert erhält und überliefert: wie der Lauf der Natur, in der unendlichen Veränderung und Regsamkeit ihrer Gestaltungen und Formen, nur immer bei den ursprünglichen Gesetzen stehen bleibt und keinen Fortschritt macht; sie ist nicht ein unbewegtes Steinbild, sondern lebendig, und schwillt als ein mächtiger Strom, der sich vergrößert, je weiter er von seinem Ursprunge aus vorgedrungen ist. Der Inhalt dieser Tradition ist das, was die geistige Welt hervorgebracht hat; und der allgemeine Geist bleibt nicht stille stehen. Der allgemeine Geist aber ist es wesentlich, mit dem wir es hier zu thun haben. Bei einer einzelnen Nation mag es wohl der Fall seyn, daß ihre Bildung, Kunst, Wissenschaft, ihr geistiges Vermögen überhaupt statarisch wird: wie dies etwa bei den Chinesen z. B. der Fall zu seyn scheint, die vor zweitausend Jahren in Allem so weit mögen gewesen seyn, als jetzt. Der Geist der Welt aber versinkt nicht in diese gleichgültige Ruhe; es beruht dieß auf seinem einfachen Begriff, daß sein Leben seine That ist. Die That hat einen vorhandenen Stoff zu ihrer Voraussetzung, auf welchen sie gerichtet ist, und den sie nicht etwa bloß vermehrt, durch hinzugefügtes Material verbreitert, sondern wesentlich bearbeitet und umbildet. Was so jede Generation an Wissenschaft, an geistiger Production vor sich gebracht hat, ist ein Erbstück, woran die ganze Vorwelt zusammengespart hat, ein Heiligthum, worein alle Geschlechter der Menschen, was ihnen durchs Leben geholfen, was sie der Tiefe der Natur und des Geistes abgewonnen, dankbar und froh aufhingen. Dies Erben ist zugleich Empfan-

[1] Zur Phil. und Gesch. Th. V., S. 184—186. (Ausg. v. 1828. in 12.)

gen und Antreten der Erbschaft. Diese macht die Seele jeder folgenden Generation, deren geistige Substanz als ein Angewöhntes, deren Grundsätze, Vorurtheile und Reichthum aus; und zugleich wird diese empfangene Verlassenschaft zu einem vorliegenden Stoffe herabgesetzt, der vom Geiste metamorphosirt wird. Das Empfangene ist auf diese Weise verändert und der verarbeitete Stoff eben damit bereichert und zugleich erhalten worden.

Dieß ist ebenso unsere und jedes Zeitalters Stellung und Thätigkeit: die Wissenschaft, welche vorhanden ist, zu fassen, und sich ihr anzubilden, und eben darin sie weiter zu bilden und auf einen höheren Standpunkt zu erheben; indem wir sie uns zu eigen machen, machen wir aus ihr etwas Eigenes gegen das, was sie vorher war. In dieser Natur des Producirens, eine vorhandene geistige Welt zur Voraussetzung zu haben, und sie in der Aneignung umzubilden, liegt es denn, daß unsere Philosophie wesentlich nur im Zusammenhange mit vorhergehender zur Existenz kommen kann, und daraus mit Nothwendigkeit hervorgegangen ist; und der Verlauf der Geschichte ist es, welcher uns nicht das Werden fremder Dinge, sondern dieß unser Werden, das Werden unserer Wissenschaft darstellt.

Von der Natur des hier angegebenen Verhältnisses hangen die Vorstellungen und Fragen ab, welche über die Bestimmung der Geschichte der Philosophie vorschweben können. Die Einsicht in dasselbe giebt zugleich den näheren Aufschluß über den subjectiven Zweck, durch das Studium der Geschichte dieser Wissenschaft in die Kenntniß dieser Wissenschaft selbst eingeleitet zu werden. Es liegen ferner die Bestimmungen für die Behandlungsweise dieser Geschichte in jenem Verhältnisse, dessen nähere Erörterung daher ein Hauptzweck dieser Einleitung seyn soll. Es muß dazu freilich der Begriff dessen, was die Philosophie beabsichtigt, mitgenommen, ja vielmehr zu Grunde gelegt werden. Und da, wie schon erwähnt, die wissenschaftliche Aus-

einanderſetzung dieſes Begriffs hier nicht ihre Stelle finden kann: ſo kann auch die vorzunehmende Erörterung nur den Zweck haben, nicht die Natur des Werdens der Philoſophie begreifend zu beweiſen, ſondern vielmehr daſſelbe zur vorläufigen Vorſtellung zu bringen.

Dieſes Werden iſt nicht bloß ein unthätiges Hervorgehen, wie wir es uns unter dem Hervorgehen z. B. der Sonne, des Monds u. ſ. f. vorſtellen; es iſt kein bloßes Bewegen in dem widerſtandsloſen Medium des Raums und der Zeit. Sondern was vor unſerer Vorſtellung vorübergehen ſoll, ſind die Thaten des freien Gedankens; wir haben die Geſchichte der Gedankenwelt darzuſtellen, wie ſie entſtanden iſt und ſich hervorgebracht hat. Es iſt ein altes Vorurtheil, daß das, wodurch ſich der Menſch von dem Thiere unterſcheidet, das Denken iſt; wir wollen dabei bleiben. Was der Menſch Edleres hat, als ein Thier zu ſeyn, hat er hiernach durch den Gedanken; Alles, was menſchlich iſt, es mag ausſehen, wie es will, iſt nur dadurch menſchlich, daß der Gedanke darin wirkt und gewirkt hat. Aber der Gedanke, obgleich er ſo das Weſentliche, Subſtantielle, Wirkſame iſt, hat es doch mit Vielerlei zu thun. Näher aber muß für das Vortrefflichſte das zu achten ſeyn, wo der Gedanke nicht Anderes betreibt und ſich damit beſchäftigt, ſondern wo er, nur mit ſich ſelbſt — eben dem Edelſten — beſchäftigt, ſich ſelber geſucht und erfunden hat. Die Geſchichte, die wir vor uns haben, iſt die Geſchichte von dem Sichſelbſtfinden des Gedankens; und bei dem Gedanken iſt es der Fall, daß er ſich nur findet, indem er ſich hervorbringt: ja, daß er nur exiſtirt und wirklich iſt, indem er ſich findet. Dieſe Hervorbringungen ſind die Philoſophien; und die Reihe dieſer Entdeckungen, auf die der Gedanke ausgeht, ſich ſelbſt zu entdecken, iſt eine Arbeit von dritthalbtauſend Jahren.

Wenn nun der Gedanke, der weſentlich Gedanke iſt, an und für ſich und ewig iſt, das aber, was wahrhaft iſt, nur im Gedanken enthalten iſt: wie kommt dann dieſe intellectuelle Welt

dazu, eine Geschichte zu haben? In der Geschichte wird das dargestellt, was veränderlich ist, was untergegangen ist in die Nacht der Vergangenheit, was nicht mehr ist; der wahrhafte, nothwendige Gedanke — und nur mit solchem haben wir es hier zu thun — ist aber keiner Veränderung fähig. Die Frage, was es hiermit für eine Bewandniß habe, gehört zum Ersten, was wir betrachten wollen. Zweitens müssen uns aber sogleich außer der Philosophie noch eine Menge der wichtigsten Hervorbringungen einfallen, die gleichfalls Werke des Gedankens sind, und die wir doch von unserer Betrachtung ausschließen. Solche Werke sind Religion, politische Geschichte, Staatsverfassungen, Künste und Wissenschaften. Es fragt sich: Wie unterscheiden sich diese Werke von denen, die unser Gegenstand sind? und zugleich: Wie verhalten sie sich in der Geschichte zu einander? Ueber diese beiden Gesichtspunkte ist das Dienliche anzuführen, um uns zu orientiren, in welchem Sinne die Geschichte der Philosophie hier vorgetragen wird. Außerdem muß man drittens erst eine allgemeine Uebersicht haben, ehe man ans Einzelne geht; sonst sieht man vor lauter Einzelnheiten nicht das Ganze, vor lauter Bäumen nicht den Wald, vor lauter Philosophien nicht die Philosophie. Der Geist erfordert, daß er eine allgemeine Vorstellung von dem Zweck und der Bestimmung des Ganzen bekomme, damit man wisse, was man zu erwarten hat: wie man eine Landschaft im Allgemeinen überschauen will, die man dann aus dem Auge verliert, wenn man den Gang in die einzelnen Theile antritt, ebenso will der Geist auch die Beziehung der einzelnen Philosophien auf das Allgemeine haben; denn die einzelnen Theile haben in der That ihren vorzüglichen Werth durch ihre Beziehung auf das Ganze. Nirgend ist dieß mehr der Fall, als bei der Philosophie und dann bei der Geschichte derselben. Bei einer Geschichte zwar scheint dieß Festsetzen des Allgemeinen etwa weniger nöthig zu seyn, als bei einer eigentlichen Wissenschaft. Denn Geschichte erscheint zunächst als eine

Reihenfolge zufälliger Begebenheiten, in welcher jedes Factum isolirt für sich dasteht, und nur der Zeit nach ein Zusammenhang aufgezeigt wird. Aber schon in der politischen Geschichte sind wir damit nicht zufrieden; wir erkennen oder ahnen wenigstens in ihr den nothwendigen Zusammenhang, in welchem die einzelnen Begebenheiten ihre besondere Stellung und ihr Verhältniß zu einem Ziele oder Zwecke, und damit eine Bedeutung gewinnen. Denn das Bedeutende in der Geschichte ist es nur durch seine Beziehung auf ein Allgemeines und durch seinen Zusammenhang mit demselben; dieß Allgemeine vor Augen bekommen, heißt dann die Bedeutung fassen.

Es sind darum folgende Punkte, über welche ich allein eine Einleitung voranschicken will.

Das Erste wird seyn, die Bestimmung der Geschichte der Philosophie zu erörtern: ihre Bedeutung, ihren Begriff und Zweck; woraus sich die Folgen für ihre Behandlungsweise ergeben werden. Ins Besondere wird sich dabei als der interessanteste Punkt ergeben die Beziehung der Geschichte der Philosophie auf die Wissenschaft der Philosophie selbst: d. i. daß sie nicht bloß das Aeußere, Geschehene, die Begebenheiten des Inhalts darstellt, sondern wie der Inhalt — dieß, was als historisch aufzutreten erscheint — selbst zur Wissenschaft der Philosophie gehört, die Geschichte der Philosophie selbst wissenschaftlich ist, und sogar zur Wissenschaft der Philosophie, der Hauptsache nach, wird.

Zweitens muß der Begriff der Philosophie näher festgesetzt, und aus ihm bestimmt werden, was aus dem unendlichen Stoff und den vielfachen Seiten der geistigen Bildung der Völker von der Geschichte der Philosophie auszuschließen ist. Die Religion ohnehin und die Gedanken in ihr und über sie, ins Besondere in Gestalt von Mythologie, liegen schon durch ihren Stoff, so wie die übrige Ausbildung der Wissenschaften, ihre Gedanken über Staat, Pflichten, Gesetze u. s. w., durch

ihre Form, der Philosophie so nahe, daß die Geschichte dieser Wissenschaft der Philosophie von ganz unbestimmtem Umfange werden zu müssen scheint. Von allen diesen Gedanken kann man meinen, in der Geschichte der Philosophie auf sie Rücksicht nehmen zu müssen. Was hat man nicht Alles Philosophie und Philosophiren genannt? Einerseits ist der enge Zusammenhang, in welchem die Philosophie mit den ihr verwandten Gebieten, der Religion, Kunst, den übrigen Wissenschaften, ebenso sehr mit der politischen Geschichte steht, näher zu betrachten. Andererseits wenn nun das Gebiet der Philosophie gehörig abgegrenzt worden, so gewinnen wir, mit der Bestimmung dessen, was Philosophie ist und zu ihr gehört, zugleich den Anfangspunkt ihrer Geschichte, der von den Anfängen religiöser Anschauungen und gedankenvoller Ahnungen zu unterscheiden ist.

Aus dem Begriffe des Gegenstandes selbst, der in diesen zwei ersten Gesichtspunkten enthalten ist, muß sich dann auch die Bahn zum Dritten, zur allgemeinen Uebersicht und Eintheilung des Verlaufs dieser Geschichte als in nothwendige Perioden, ergeben; eine Eintheilung, welche dieselbe als ein organisch fortschreitendes Ganzes, als einen vernünftigen Zusammenhang zeigen muß, wodurch allein diese Geschichte selbst die Würde einer Wissenschaft erhält. Ich will mich dabei jedoch nicht mit sonstigen Reflexionen über den Nutzen der Geschichte der Philosophie, und sonstige Weisen, sie abzuhandeln, aufhalten; der Nutzen giebt sich von selbst. Endlich aber will ich noch von den Quellen der Geschichte der Philosophie handeln, da dieß so gebräuchlich ist.

A.

Begriff der Geschichte der Philosophie.

Der Gedanke, der uns bei einer Geschichte der Philosophie zunächst entgegen kommen kann, ist, daß sogleich dieser Gegenstand selbst einen inneren Widerstreit enthalte. Denn die Philosophie beabsichtigt das zu erkennen, was unveränderlich, ewig, an und für sich ist; ihr Ziel ist die Wahrheit. Die Geschichte aber erzählt Solches, was zu einer Zeit gewesen, zu einer andern aber verschwunden, und durch Anderes verdrängt worden ist. Gehen wir davon aus, daß die Wahrheit ewig ist: so fällt sie nicht in die Sphäre des Vorübergehenden, und hat keine Geschichte. Wenn sie aber eine Geschichte hat, und indem die Geschichte dieß ist, uns nur eine Reihe vergangener Gestalten der Erkenntniß darzustellen: so ist in ihr die Wahrheit nicht zu finden, denn die Wahrheit ist nicht ein Vergangenes.

Man könnte sagen, „dieß allgemeine Räsonnement würde ebenso gut nicht nur die anderen Wissenschaften, sondern auch die christliche Religion selbst treffen," und es widersprechend finden, „daß es eine Geschichte dieser Religion und der andern Wissenschaften geben solle: es wäre aber überflüssig, dieß Räsonnement für sich selbst weiter zu untersuchen; denn es sey schon durch die Thatsache, daß es solche Geschichten gebe, unmittelbar widerlegt." Es muß aber, um dem Sinne jenes Widerstreits näher zu kommen, ein Unterschied gemacht werden zwischen der Geschichte der äußern Schicksale einer Religion oder einer Wissenschaft, und der Geschichte eines solchen Gegenstandes selbst. Und dann ist in Betracht zu nehmen, daß es mit der Geschichte der Philosophie, um der besondern Natur ihres Gegenstandes willen, eine andere Bewandniß hat, als mit den Geschichten anderer Gebiete. Es erhellt sogleich, daß der angegebene Widerstreit nicht jene äußere Geschichte, sondern nur die innere, die des Inhalts selbst, treffen könnte. Das Christenthum

hat eine Geschichte seiner Ausbreitung, der Schicksale seiner Bekenner u. s. f.; und indem es seine Existenz zu einer Kirche erbaut hat, so ist diese selbst ein solches äußeres Daseyn, welches, in den mannigfaltigsten zeitlichen Berührungen begriffen, mannigfaltige Schicksale und wesentlich eine Geschichte hat. Was aber die christliche Lehre selbst betrifft, so ist zwar auch diese als solche nicht ohne Geschichte; aber sie hat nothwendig bald ihre Entwickelung erreicht, und ihre bestimmte Fassung gewonnen. Und dieß alte Glaubensbekenntniß hat zu jeder Zeit gegolten, und soll noch jetzt unverändert als die Wahrheit gelten, wenn dieß Gelten auch nunmehr nichts als ein Schein, und die Worte eine leere Formel der Lippen wären. Der weitere Umfang der Geschichte dieser Lehre aber enthält zweierlei: einerseits die mannigfaltigen Zusätze und Abirrungen von jener festen Wahrheit, und andererseits die Bekämpfung dieser Verirrungen und die Reinigung der gebliebenen Grundlage von den Zusätzen und die Rückkehr zu ihrer Einfachheit.

Eine äußerliche Geschichte, wie die Religion, haben auch die anderen Wissenschaften, ingleichen die Philosophie. Diese hat eine Geschichte ihres Entstehens, Verbreitens, Blühens, Verkommens, Wiederauflebens: eine Geschichte ihrer Lehrer, Beförderer, auch Bekämpfer, ingleichen auch eines äußern Verhältnisses häufiger zur Religion, zuweilen auch zum Staate. Diese Seite ihrer Geschichte giebt gleichfalls zu interessanten Fragen Veranlassung, unter andern: was es mit der Erscheinung für eine Bewandniß habe, daß die Philosophie, wenn sie die Lehre der absoluten Wahrheit, sich auf eine im Ganzen geringe Anzahl von Individuen, auf besondere Völker, auf besondere Zeitperioden beschränkt gezeigt habe; wie gleicher Weise in Ansehung des Christenthums — der Wahrheit in einer viel allgemeinern Gestalt, als sie in der philosophischen Gestalt ist — die Schwierigkeit gemacht worden ist, ob es nicht einen Widerspruch in sich enthalte, daß diese Religion so spät in der

Zeit hervorgetreten, und so lange und selbst noch gegenwärtig auf besondere Völker eingeschränkt geblieben sey. Diese und andere dergleichen Fragen sind aber bereits viel specieller, als daß sie nur von dem angeregten allgemeinern Widerstreit abhangen; und erst, wenn wir von der eigenthümlichen Natur der philosophischen Erkenntniß mehr werden berührt haben, können wir auf die Seiten mehr eingehen, die sich mehr auf die äußere Existenz und äußere Geschichte der Philosophie beziehen.

Was aber die Vergleichung der Geschichte der Religion mit der Geschichte der Philosophie in Ansehung des innern Inhaltes betrifft, so wird der letztern nicht, wie der Religion, eine von Anfang an festbestimmte Wahrheit als Inhalt zugestanden, der, als unveränderlich, der Geschichte entnommen wäre. Der Inhalt des Christenthums aber, der die Wahrheit ist, ist als solche unverändert geblieben, und hat darum keine, oder so gut als keine Geschichte weiter. [1] Bei der Religion fällt daher der berührte Widerstreit, nach der Grundbestimmung, wodurch sie Christenthum ist, hinweg. Die Verirrungen aber und Zusätze machen keine Schwierigkeit; sie sind ein Veränderliches, und ihrer Natur nach ganz ein Geschichtliches.

Die anderen Wissenschaften, zwar haben auch dem Inhalte nach eine Geschichte: sie enthält einen Theil, welcher Veränderungen desselben, Aufgeben von Sätzen, die früher gegolten haben, zeigt. Allein ein großer, vielleicht der größere Theil des Inhalts ist von der Art, daß er sich erhalten hat; und das Neue, was entstanden ist, ist nicht eine Veränderung des frühern Gewinns, sondern ein Zusatz und eine Vermehrung desselben. Diese Wissenschaften schreiten durch eine Juxtaposition fort. Es berichtigt sich wohl Manches im Fortschritte der Mineralogie, Botanik u. s. f. an dem Vorhergehenden; aber

[1] S. Marheineke: Lehrbuch des christlichen Glaubens und Lebens. Berlin 1823. §. 133—134.

der allergrößte Theil bleibt bestehen, und bereichert sich ohne Veränderung durch das Neuhinzukommende. Bei einer Wissenschaft, wie die Mathematik, hat die Geschichte, was den Inhalt betrifft, vornehmlich nur das erfreuliche Geschäft, Erweiterungen zu erzählen; und die Elementargeometrie z. B. kann in dem Umfang, welchen Euklid dargestellt hat, von da an als geschichtlos geworden angesehen werden.

Die Geschichte der Philosophie dagegen zeigt weder das Verharren eines zusatzlosen, einfachern Inhalts, noch nur den Verlauf eines ruhigen Ansetzens neuer Schätze an die bereits erworbenen; sondern sie scheint vielmehr das Schauspiel nur immer sich erneuernder Veränderungen des Ganzen zu geben, welche zuletzt auch nicht mehr das bloße Ziel zum gemeinsamen Bande haben: vielmehr ist es der abstracte Gegenstand selbst, die vernünftige Erkenntniß, welche entschwindet, und der Bau der Wissenschaft muß zuletzt mit der leeren Stätte die Prätension und den eitel gewordenen Namen der Philosophie theilen.

1. Gewöhnliche Vorstellungen über die Geschichte der Philosophie.

Es bieten sich hier sogleich die gewöhnlichen oberflächlichen Vorstellungen über diese Geschichte dar, welche zu erwähnen und zu berichtigen sind. Ueber diese sehr geläufigen Ansichten, die Ihnen, meine Herren, ohne Zweifel auch bekannt sind (denn es sind in der That die nächsten Reflexionen, die bei dem ersten bloßen Gedanken einer Geschichte der Philosophie durch den Kopf laufen können), will ich kurz das Nöthige äußern; und die Erklärung über die Verschiedenheit der Philosophien wird uns dann weiter in die Sache selbst hineinführen.

a. Die Geschichte der Philosophie als Vorrath von Meinungen.

Geschichte schließt nämlich beim ersten Anschein sogleich dieß ein, daß sie zufällige Ereignisse der Zeiten, der Völker und

Individuen zu erzählen habe, zufällig theils ihrer Zeitfolge nach, theils aber ihrem Inhalte nach. Von der Zufälligkeit in Ansehung der Zeitfolge ist nachher zu sprechen. Den Begriff, mit dem wir es zuerst zu thun haben wollen, geht die Zufälligkeit des Inhalts an; — das ist der Begriff zufälliger Handlungen. Der Inhalt aber, den die Philosophie hat, sind nicht äußerliche Handlungen noch Begebenheiten der Leidenschaften und des Glücks, sondern es sind Gedanken. Zufällige Gedanken aber sind nichts Anderes, als Meinungen; und philosophische Meinungen heißen Meinungen über den näher bestimmten Inhalt und die eigenthümlicheren Gegenstände der Philosophie, über Gott, die Natur, den Geist.

Somit stoßen wir denn sogleich auf die sehr gewöhnliche Ansicht von der Geschichte der Philosophie, daß sie nämlich den Vorrath von philosophischen Meinungen herzuerzählen habe, wie sie sich in der Zeit ergeben und dargestellt haben. Wenn glimpflich gesprochen wird, so heißt man diesen Stoff Meinungen; die es mit gründlicherem Urtheile ausdrücken zu können glauben, nennen diese Geschichte eine Gallerie der Narrheiten sogar, oder wenigstens der Verirrungen des sich ins Denken und in die bloßen Begriffe vertiefenden Menschen. Man kann solche Ansicht nicht nur von Solchen hören, die ihre Unwissenheit in der Philosophie bekennen (sie bekennen sie, denn diese Unwissenheit soll nach der gemeinen Vorstellung nicht hinderlich seyn, ein Urtheil darüber zu fällen, was an der Philosophie sei, — im Gegentheil hält sich Jeder für sicher, über ihren Werth und ihr Wesen doch urtheilen zu können, ohne etwas von ihr zu verstehen), sondern auch von Solchen, welche selbst Geschichte der Philosophie schreiben und geschrieben haben. Diese Geschichte, so als eine Herzählung von vielerlei Meinungen, wird auf diese Weise eine Sache einer müßigen Neugierde, oder, wenn man will, ein Interesse der Gelehrsamkeit. Denn die Gelehrsamkeit besteht vorzüglich darin, eine Menge unnützer Sachen zu wissen

d. h. solcher, die sonst keinen Gehalt und kein Interesse in ihnen selbst haben, als dieß, daß man eben die Kenntniß derselben habe.

Jedoch meint man zugleich einen Nutzen davon zu haben, auch verschiedene Meinungen und Gedanken Anderer kennen zu lernen: es bewege die Denkkraft, führe auch auf manchen guten Gedanken, d. i. es veranlasse etwa auch wieder, eine Meinung zu haben, und die Wissenschaft bestehe darin, daß sich so Meinungen aus Meinungen fortspinnen.

Wenn die Geschichte der Philosophie nur eine Gallerie von Meinungen — obzwar über Gott, über das Wesen der natürlichen und geistigen Dinge — aufstellte: so würde sie eine sehr überflüssige und langweilige Wissenschaft seyn, man möchte auch noch so viele Nutzen, die man von solcher Gedankenbewegung und Gelehrsamkeit ziehen solle, herbeibringen. Was kann unnützer seyn, als eine Reihe bloßer Meinungen kennen zu lernen? was gleichgültiger? Schriftstellerische Werke, welche Geschichten der Philosophie in dem Sinne sind, daß sie die Ideen der Philosophie in der Weise von Meinungen aufführen und behandeln, braucht man nur leicht anzusehen, um zu finden, wie dürr und ohne Interesse das Alles ist.

Eine Meinung ist eine subjective Vorstellung, ein beliebiger Gedanke, eine Einbildung, die ich so oder so, und ein Anderer anders haben kann: eine Meinung ist mein, sie ist nicht ein in sich allgemeiner, an und für sich seyender Gedanke. Die Philosophie aber enthält keine Meinungen; denn es giebt keine philosophische Meinungen. Man hört einem Menschen, und wenn es auch selbst ein Geschichtschreiber der Philosophie wäre, sogleich den Mangel der ersten Bildung an, wenn er von philosophischen Meinungen spricht. Die Philosophie ist objective Wissenschaft der Wahrheit, Wissenschaft ihrer Nothwendigkeit, begreifendes Erkennen, kein Meinen und kein Ausspinnen von Meinungen.

Die weitere eigentliche Bedeutung von solcher Vorstellung ist dann, daß es nur Meinungen sind, von denen wir die Kenntniß erhalten; wobei auf Meinung der Accent gelegt wird. Das, was der Meinung gegenüber steht, ist nun die Wahrheit; Wahrheit ist es, vor der die Meinung erbleicht. Wahrheit aber ist auch das Wort, bei dem die den Kopf abwenden, welche nur Meinungen in der Geschichte der Philosophie suchen, oder überhaupt meinen, es seyen nur solche in ihr zu finden. Es ist ein Antagonism von zweierlei Seiten, welchen die Philosophie hier erfährt. Einerseits erklärte die Frömmigkeit bekanntlich die Vernunft oder das Denken für unfähig, das Wahre zu erkennen: im Gegentheil führe die Vernunft nur auf den Abgrund des Zweifels, und auf Selbstdenken müsse Verzicht gethan und die Vernunft unter den blinden Autoritätsglauben gefangen genommen werden, um zur Wahrheit zu gelangen. Vom Verhältniß der Religion zur Philosophie und ihrer Geschichte werden wir nachher reden. Dagegen ist es andererseits ebenso bekannt, daß die sogenannte Vernunft sich geltend gemacht, den Glauben aus Autorität verworfen hat, und das Christenthum vernünftig machen wollte: so daß durchaus nur die eigene Einsicht, die eigene Ueberzeugung verpflichtend für mich sey, etwas anzuerkennen. Aber wunderbarer Weise ist auch diese Behauptung des Rechts der Vernunft dahin umgeschlagen, dieß zum Resultate zu haben, daß die Vernunft nichts Wahres erkennen könne. Diese sogenannte Vernunft bekämpfte einerseits den religiösen Glauben in Namen und Kraft der denkenden Vernunft, und zugleich ist sie ebenso gegen die Vernunft gekehrt und Feindin der wahren Vernunft; sie behauptet gegen diese die innere Ahnung, das Gefühl, und macht so das Subjective zum Maßstabe des Geltenden, nämlich eine eigene Ueberzeugung, wie jeder sie sich in seiner Subjectivität aus und in sich selber mache. Solche eigene Ueberzeugung ist nichts Anderes, als die Meinung, welche dadurch zum Letzten für die Menschen geworden ist.

Wenn wir von dem anfangen, worauf wir in der nächsten Vorstellung stoßen, so können wir nicht umhin, dieser Ansicht in der Geschichte der Philosophie sogleich zu erwähnen; sie ist ein Resultat, das in der allgemeinen Bildung durchgedrungen ist, gleichsam das Vorurtheil und ein wahrhaftes Zeichen unserer Zeit: der Grundsatz, in dem man sich gegenseitig versteht und erkennt, eine Voraussetzung, die als ausgemacht gilt, und allem übrigen wissenschaftlichen Treiben zu Grunde gelegt wird. In der Theologie ist es nicht so sehr das Glaubensbekenntniß der Kirche, welches als Lehre des Christenthums gilt; sondern Jeder mehr oder weniger macht sich eine eigene christliche Lehre zurecht nach seiner Ueberzeugung, ein Anderer nach anderer Ueberzeugung. Oder wir sehen oft die Theologie geschichtlich getrieben, indem der theologischen Wissenschaft das Interesse gegeben wird, die verschiedenen Meinungen kennen zu lernen: und eine der ersten Früchte dieser Kenntnißnahme soll die sein, alle Ueberzeugungen zu ehren, und sie für etwas zu nehmen, das Jeder nur mit sich auszumachen habe. Das Ziel, die Wahrheit zu erkennen, ist auch dann aufgegeben. Eigene Ueberzeugung ist allerdings das Letzte und absolut Wesentliche, was die Vernunft und ihre Philosophie, nach der Seite der Subjectivität, zur Erkenntniß fordert. Aber es ist ein Unterschied, ob die Ueberzeugung auf Gefühlen, Ahnungen, Anschauungen u. s. f., auf subjectiven Gründen, überhaupt auf der Besonderheit des Subjects beruht: oder ob auf dem Gedanken, und sie aus der Einsicht in den Begriff und die Natur der Sache hervorgeht. Auf jene erstere Weise ist die Ueberzeugung nun die Meinung.

Den Gegensatz zwischen Meinung und Wahrheit, der sich jetzt scharf herausstellt, erblicken wir auch schon in der Bildung der sokratisch-platonischen Zeit, einer Zeit des Verderbens des griechischen Lebens, als den platonischen Gegensatz von Meinung (δόξα) und Wissenschaft (ἐπιστήμη). Es ist derselbe Gegensatz, den wir in der Zeit des Untergangs des Römischen öffent-

lichen und politischen Lebens unter Augustus und in der Folge sehen, wo Epikureismus und Gleichgültigkeit gegen die Philosophie sich breit machten; in welchem Sinne Pilatus, als Christus sagte, „Ich bin gekommen in die Welt, die Wahrheit zu verkünden," erwiderte, „Was ist Wahrheit?" Das ist vornehm gesprochen, und heißt so viel: „Diese Bestimmung Wahrheit ist ein Abgemachtes, mit dem wir fertig sind; wir sind weiter, wir wissen, Wahrheit zu erkennen, davon kann nicht mehr die Rede seyn; wir sind darüber hinaus." Wer dieß aufstellt, ist in der That darüber hinaus. Wenn man bei der Geschichte der Philosophie von diesem Standpunkt ausgeht, so wäre dieß ihre ganze Bedeutung, nur Particularitäten Anderer, deren Jeder eine andere hat, kennen zu lernen: Eigenthümlichkeiten, die mir also ein Fremdes sind, und wobei meine denkende Vernunft nicht frei, nicht dabei ist, die mir nur ein äußerer, todter, historischer Stoff sind, eine Masse in sich selbst eitlen Inhalts; und sich so in Eitelem befriedigen, ist selbst nur subjective Eitelkeit.

Dem unbefangenen Menschen wird die Wahrheit immer ein großes Wort bleiben und das Herz schlagen lassen. Was nun die Behauptung betrifft, daß man die Wahrheit nicht erkennen könne, so kommt sie in der Geschichte der Philosophie selbst vor, wo wir sie denn auch näher betrachten werden. Hier ist nur zu erwähnen, daß, wenn man diese Voraussetzung gelten läßt, wie z. B. Tennemann, es nicht zu begreifen ist, warum man sich um die Philosophie noch bekümmert; denn jede Meinung behauptet dann fälschlich, die Wahrheit zu haben. Ich berufe mich hierbei vorläufig auf das alte Vorurtheil, daß im Wissen Wahrheit sey, daß man aber vom Wahren nur insofern wisse, als man nachdenke, nicht so wie man gehe und stehe: daß die Wahrheit nicht erkannt werde im unmittelbaren Wahrnehmen und Anschauen, weder in der äußerlich sinnlichen, noch in der intellectuellen Anschauung (denn jede Anschauung ist als Anschauung sinnlich), sondern nur durch die Mühe des Denkens.

b. Erweis der Richtigkeit der philosophischen Erkenntniß durch die Geschichte der Philosophie selbst.

Nach einer andern Seite hin hängt aber mit jener Vorstellung von der Geschichte der Philosophie eine andere Folge zusammen, die man, wie man will, für einen Schaden oder einen Nutzen ansehen kann. Nämlich beim Anblick von so mannigfaltigen Meinungen, von so vielerlei philosophischen Systemen geräth man in das Gedränge, zu welchem man sich halten solle. Man sieht, über die großen Materien, zu denen sich der Mensch hingezogen fühlt, und deren Erkenntniß die Philosophie gewähren wolle, haben sich die größten Geister geirrt, weil sie von Andern widerlegt worden sind. „Da dieses so großen Geistern widerfahren ist, wie kann ego homuncio da entscheiden wollen?“ Diese Folge, die aus der Verschiedenheit der philosophischen Systeme gezogen wird, ist, wie man meint, der Schaden in der Sache, zugleich ist sie aber auch ein subjectiver Nutzen. Denn diese Verschiedenheit ist die gewöhnliche Ausrede — für die, welche mit Kennermiene sich das Ansehen geben wollen, sie interessiren sich für die Philosophie — dafür, daß sie bei diesem angeblichen guten Willen, ja bei zugegebener Nothwendigkeit der Bemühung um diese Wissenschaft, doch in der That sie gänzlich vernachlässigen. Aber diese Verschiedenheit der philosophischen Systeme ist weit entfernt, sich für eine bloße Ausrede zu nehmen. Sie gilt vielmehr für einen ernsthaften, wahrhaften Grund gegen den Ernst, den das Philosophiren aus seiner Beschäftigung macht, — als eine Rechtfertigung, sich nicht mit ihr zu befassen, und als eine selbst unwiderlegbare Instanz über die Vergeblichkeit des Versuchs, die philosophische Erkenntniß der Wahrheit erreichen zu wollen. Wenn aber auch zugegeben wird, „die Philosophie solle eine wirkliche Wissenschaft seyn, und Eine Philosophie werde wohl die wahre seyn: so entstehe die Frage, aber welche? woran soll man sie erkennen? Jede versichere, sie sey die wahre: jede selbst gebe andere Zeichen und Kriterien an, woran man die

Wahrheit erkennen solle; ein nüchternes, besonnenes Denken müsse daher Anstand nehmen, sich zu entscheiden."

Dieß ist das weitere Interesse, welches die Geschichte der Philosophie leisten soll. Cicero (De natura Deorum I., 8. sqq.) giebt eine in solcher Absicht verfaßte, höchst schludrige Geschichte der philosophischen Gedanken über Gott. Er legt sie einem Epikureer in den Mund, wußte aber nichts Besseres darauf zu sagen; es ist also seine Ansicht. Der Epikureer sagt, man sey zu keinem bestimmten Begriff gekommen. Der Erweis, daß das Bestreben der Philosophie nichtig sey, wird sogleich aus der allgemeinen oberflächlichen Ansicht der Geschichte der Philosophie geführt: der Erfolg der Geschichte zeige sich als eine Entstehung der mannigfaltigsten Gedanken der vielfachen Philosophien, die einander entgegengesetzt sind, sich widersprechen und widerlegen. Dieß Factum, welches nicht zu läugnen ist, scheint die Berechtigung, ja die Aufforderung zu enthalten, die Worte Christi auch auf die Philosophien anzuwenden und zu sagen: „Laß die Todten ihre Todten begraben, und folge mir nach." Das Ganze der Geschichte der Philosophie wäre hiernach ein Schlachtfeld, nur bedeckt mit den Gebeinen der Todten, — ein Reich nicht nur verstorbener, leiblich vergangener Individuen, sondern widerlegter, geistig vergangener Systeme, deren jedes das andere todt gemacht, begraben hat. Statt „Folge mir nach," müßte es freilich in diesem Sinne vielmehr heißen: „Folge dir selbst nach;" d. h. halte dich an deine eigene Ueberzeugung, bleibe bei deiner eigenen Meinung stehen. Warum bei einer fremden?

Es geschieht freilich, daß eine neue Philosophie auftritt, welche behauptet, daß die anderen nichts gelten; und zwar tritt jede Philosophie mit der Prätension auf, daß durch sie die vorhergehenden Philosophien nicht nur widerlegt, sondern ihrem Mangel abgeholfen und das Rechte endlich gefunden sey. Aber der frühern Erfahrung gemäß zeigt sich vielmehr, daß auf solche Philosophie gleichfalls andere Worte der Schrift anwendbar sind,

die der Apostel Petrus zu Ananias spricht: „Siehe, die Füße derer, die dich hinaustragen werden, stehen schon vor der Thüre." Siehe, die Philosophie, wodurch die deinige widerlegt und verdrängt werden wird, wird nicht lange ausbleiben, so wenig als sie bei jeder andern ausgeblieben ist.

c. Erklärungen über die Verschiedenheit der Philosophien.

Es ist allerdings eine genug gegründete Thatsache, daß es verschiedene Philosophien giebt und gegeben hat; die Wahrheit aber ist Eine, dieses unüberwindliche Gefühl oder Glauben hat der Instinct der Vernunft. „Also kann auch nur Eine Philosophie die wahre seyn, und weil sie so verschieden sind, so müssen" — schließt man — „die übrigen nur Irrthümer seyn; aber jene Eine zu seyn, versichert, begründet, beweist eine jede von sich." Dieß ist ein gewöhnliches Räsonnement, und eine richtig scheinende Einsicht des nüchternen Denkens. Was nun die Nüchternheit des Denkens, dieses Schlagwort, betrifft: so wissen wir von der Nüchternheit aus der täglichen Erfahrung, daß, wenn wir nüchtern sind, wir uns zugleich damit oder gleich darauf hungrig fühlen. Jenes nüchterne Denken aber hat das Talent und Geschick, aus seiner Nüchternheit nicht zum Hunger, zum Verlangen überzugehen, sondern in sich satt zu seyn und zu bleiben. Damit verräth sich dieses Denken, das jene Sprache spricht, daß es todter Verstand ist; denn nur das Todte ist nüchtern, und ist und bleibt dabei zugleich satt. Die physische Lebendigkeit aber, wie die Lebendigkeit des Geistes, bleibt in der Nüchternheit nicht befriedigt, sondern ist Trieb, geht über in den Hunger und Durst nach Wahrheit, nach Erkenntniß derselben, dringt nach Befriedigung dieses Triebes, und läßt sich nicht mit solchen Reflexionen, wie jene ist, abspeisen und ersättigen.

Was aber näher über diese Reflexion zu sagen ist, wäre schon zunächst dieß, daß so verschieden die Philosophien wären, sie doch dieß Gemeinschaftliche hätten, Philosophie zu seyn. Wer

also irgend eine Philosophie studirte oder inne hätte, wenn es anders eine Philosophie ist, hätte damit doch Philosophie inne. Jenes Ausreden und Räsonnement, das sich an die bloße Verschiedenheit festhält, und aus Ekel oder Bangigkeit vor der Besonderheit, in der ein Allgemeines wirklich ist, nicht diese Allgemeinheit ergreifen oder anerkennen will, habe ich anderswo [1] mit einem Kranken verglichen, dem der Arzt Obst zu essen anräth, und dem man Kirschen oder Pflaumen oder Trauben vorsetzt, der aber in einer Pedanterei des Verstandes nicht zugreift, weil keine dieser Früchte Obst sey, sondern die eine Kirschen, die andere Pflaumen oder Trauben.

Aber es kommt wesentlich darauf an, noch eine tiefere Einsicht darein zu haben, was es mit dieser Verschiedenheit der philosophischen Systeme für eine Bewandniß habe. Die philosophische Erkenntniß dessen, was Wahrheit und Philosophie ist, läßt diese Verschiedenheit selbst als solche noch in einem ganz andern Sinne erkennen, als nach dem abstracten Gegensatze von Wahrheit und Irrthum. Die Erläuterung hierüber wird uns die Bedeutung der ganzen Geschichte der Philosophie aufschließen. Wir müssen dieß begreiflich machen, daß diese Mannigfaltigkeit der vielen Philosophien nicht nur der Philosophie selbst — der Möglichkeit der Philosophie — keinen Eintrag thut: sondern daß solche Mannigfaltigkeit zur Existenz der Wissenschaft der Philosophie schlechterdings nothwendig ist und gewesen ist, daß sie ihr wesentlich ist.

Bei dieser Betrachtung gehen wir freilich davon aus, daß die Philosophie das Ziel habe, die Wahrheit denkend, begreifend zu erfassen, nicht, dieß zu erkennen, daß nichts zu erkennen sey, wenigstens, daß die wahre Wahrheit nicht zu erkennen sey, sondern nur eine zeitliche, endliche Wahrheit (d. h. eine Wahrheit, die zugleich auch ein Nichtwahres ist): ferner, daß wir es in der Geschichte der Philosophie mit der Philosophie selbst zu thun haben.

[1] Vergleiche Hegels Werke, Bd. VI., §. 13., S. 21—22.

Die Thaten der Geschichte der Philosophie sind keine Abentheuer, so wenig als die Weltgeschichte nur romantisch ist; sie sind nicht nur eine Sammlung von zufälligen Begebenheiten, Fahrten irrender Ritter, die sich für sich herumschlagen, absichtlos abmühen, und deren Wirksamkeit spurlos verschwunden ist. Eben so wenig hat sich hier Einer etwas ausgeklügelt, dort ein Anderer nach Willkür; sondern in der Bewegung des denkenden Geistes ist wesentlich Zusammenhang, und es geht darin vernünftig zu. Mit diesem Glauben an den Weltgeist müssen wir an die Geschichte und ins Besondere an die Geschichte der Philosophie gehen.

2. Erläuterungen für die Begriffsbestimmung der Geschichte der Philosophie.

Der vorhin schon angeführte Satz, daß die Wahrheit nur Eine ist, ist noch abstract und formell. Im tiefern Sinne ist es der Ausgangspunkt: das Ziel der Philosophie aber, diese Eine Wahrheit zugleich als die Quelle zu erkennen, aus der alles Andere, alle Gesetze der Natur, alle Erscheinungen des Lebens und Bewußtseyns nur abfließen, von der sie nur Wiederscheine sind, oder alle diese Gesetze und Erscheinungen, auf anscheinend umgekehrtem Wege, auf jene Eine Quelle zurückzuführen, aber um sie aus ihr zu begreifen, d. h. ihre Ableitung daraus zu erkennen. Das Wesentlichste ist also vielmehr, zu erkennen, daß die Eine Wahrheit nicht ein nur einfacher, leerer, sondern ein in sich bestimmter Gedanke ist. Zum Behufe dieser Erkenntniß müssen wir uns auf einige abstracte Begriffe einlassen, die als solche ganz allgemein und trocken sind, nämlich die zwei Bestimmungen von Entwickelung und von Concretem. Ja, wir können das, worauf es hier ankommt, in die einzige Bestimmung der Entwickelung zusammenfassen; wenn uns diese deutlich wird, so wird alles Uebrige sich von selbst ergeben und folgen. Das Product des Denkens ist das Gedachte überhaupt; der Gedanke ist aber

noch formell, Begriff der schon mehr bestimmte Gedanke, Idee endlich der Gedanke in seiner Totalität und anundfürsichseyenden Bestimmung. Die Idee ist damit aber das Wahre, und allein das Wahre; wesentlich ist es nun die Natur der Idee, sich zu entwickeln und nur durch die Entwickelung sich zu erfassen, — zu werden, was sie ist. Daß die Idee sich erst zu dem machen muß, was sie ist, scheint zunächst ein Widerspruch; sie ist, was sie ist, könnte man sagen.

a. Der Begriff der Entwickelung.

Entwickelung ist eine bekannte Vorstellung; es ist aber das Eigenthümliche der Philosophie, das zu untersuchen, was man sonst für bekannt hält. Was man unbesehen handhabt und gebraucht, womit man sich im Leben herumhilft, ist gerade das Unbekannte, wenn man nicht philosophisch gebildet ist. Die weitere Erörterung dieser Begriffe gehört in die logische Wissenschaft.

Um zu fassen, was Entwickeln ist, müssen zweierlei — so zu sagen — Zustände unterschieden werden: der eine ist das, was als Anlage, Vermögen, das Ansichseyn (wie ich es nenne), potentia, δύναμις bekannt ist; die zweite Bestimmung ist das Fürsichseyn, die Wirklichkeit (actus, ἐνέργεια). Wenn wir z. B. sagen, der Mensch ist von Natur vernünftig, so hat er die Vernunft nur in der Anlage, im Keime; in diesem Sinne hat der Mensch Vernunft, Verstand, Phantasie, Wille so wie er geboren, ja selbst im Mutterleibe. Indem das Kind aber so nur das Vermögen oder die reale Möglichkeit der Vernunft hat, so ist es so gut, als hätte es keine Vernunft; sie existirt noch nicht an ihm, denn es vermag noch nichts Vernünftiges zu thun und hat kein vernünftiges Bewußtseyn. Erst indem, was der Mensch so an sich ist, für ihn wird, — also die Vernunft für sich: hat dann der Mensch Wirklichkeit nach irgend einer Seite, ist wirklich vernünftig, und nun für die Vernunft.

Was heißt dieß näher? Was an sich ist, muß dem Menschen zum Gegenstand werden, zum Bewußtseyn kommen; so

wird es für den Menschen. Was ihm Gegenstand geworden, ist dasselbe, was er an sich ist; durch das Gegenständlich-Werden dieses Ansichseyns wird der Mensch erst für sich selbst, ist verdoppelt, ist erhalten, nicht ein Anderer geworden. Der Mensch ist z. B. denkend, und dann denkt er den Gedanken; auf diese Weise ist im Denken nur das Denken Gegenstand, die Vernünftigkeit producirt Vernünftiges, die Vernunft ist ihr eigener Gegenstand. Daß das Denken dann auch zur Unvernunft herabfallen kann, ist eine weitere Betrachtung, die uns hier nicht angeht. Wenn aber zunächst der Mensch, der an sich vernünftig ist, nicht weiter gekommen zu seyn scheint, nachdem er für sich vernünftig geworden ist, da das Ansich sich nur erhalten hat, so ist der Unterschied dennoch ein ganz ungeheurer; es kommt kein neuer Inhalt heraus, und doch ist diese Form des Fürsichseyns ein ungeheurer Unterschied. Auf diesem Unterschiede beruht der ganze Unterschied der Entwickelungen der Weltgeschichte. Hieraus erklärt sich allein, warum, da alle Menschen von Natur vernünftig sind, und das Formelle dieser Vernünftigkeit eben dieß ist, frei zu seyn, dennoch bei vielen Völkern Sklaverei gewesen und zum Theil noch vorhanden ist, die Völker aber damit zufrieden waren. Der einzige Unterschied zwischen den Afrikanischen und Asiatischen Völkern einerseits, und den Griechen, Römern und der modernen Zeit andrerseits ist nämlich der, daß diese wissen und es für sie ist, daß sie frei sind: jene aber es nur *sind*, ohne zu *wissen*, daß sie es sind, ohne also als frei zu existiren. Dieß macht die ungeheure Aenderung des Zustandes aus. Alles Erkennen und Lernen, die Wissenschaft und selbst das Handeln beabsichtigt weiter nichts, als das, was innerlich oder an sich ist, aus sich heraus zu ziehen, und somit sich gegenständlich zu werden.

Indem das Ansich in die Existenz tritt, geht es zwar in die Veränderung über, bleibt aber zugleich Eins und Dasselbe; denn es regiert den ganzen Verlauf. Die Pflanze z. B. verliert sich nicht in bloße ungemessene Veränderung. Aus ihrem Keime,

dem zunächst nichts anzusehen ist, kommt Vielfaches hervor, das aber Alles schon, wenngleich nicht entwickelt, sondern eingehüllt und ideell in ihm enthalten ist. Der Grund dieses sich Heraussetzens in die Existenz ist, daß der Keim es nicht aushalten kann, nur an sich zu seyn, sondern den Trieb hat, sich zu entwickeln, indem er der Widerspruch ist, daß er nur an sich ist und es doch nicht seyn soll. Dieses Außersichkommen setzt sich aber ein Ziel, und die höchste Vollendung desselben, das vorherbestimmte Ende ist die Frucht: d. h. die Hervorbringung des Keims, die Rückkehr zum ersten Zustande. Der Keim will sich nur selbst hervorbringen, was in ihm ist, auseinandersetzen, um dann wieder zu sich selbst zurückzukehren, und sich in die Einheit zurückzunehmen, von der er ausgegangen war. Bei den natürlichen Dingen ist es freilich der Fall, daß das Subject, was angefangen hat, und das Existirende, welches den Schluß macht, — dort der Same, hier die Frucht, — zweierlei Individuen sind; die Verdoppelung hat das scheinbare Resultat, in zwei Individuen zu zerfallen, die aber dem Inhalte nach Dasselbe sind. Ebenso sind im animalischen Leben Eltern und Kinder verschiedene Individuen, obgleich von derselben Natur.

Im Geiste ist es nun anders; er ist Bewußtseyn, frei, darum, daß in ihm Anfang und Ende zusammenfällt. Wie der Keim in der Natur, so nimmt zwar auch der Geist, nachdem er sich zu einem Andern gemacht, sich wieder in die Einheit zusammen; aber was an sich ist, wird für den Geist, und so wird er für sich selbst. Die Frucht und der neue in ihr enthaltene Same wird dagegen nicht für den ersten Keim, sondern nur für uns; beim Geiste ist Beides nicht nur an sich dieselbe Natur, sondern es ist ein Füreinanderseyn, und eben damit ein Fürsichseyn. Das, für welches das Andere ist, ist dasselbe, als das Andere; nur dadurch ist der Geist bei sich selbst in seinem Andern. Die Entwickelung des Geistes besteht also darin, daß das Herausgehen und Sichauseinanderlegen desselben zugleich sein Zusichkommen ist.

Dieß Beisichseyn des Geistes, dieß Zusichselbstkommen desselben kann als sein höchstes, absolutes Ziel ausgesprochen werden; nur dieß will er, und nichts Anderes. Alles, was im Himmel und auf Erden geschieht, — ewig geschieht, — das Leben Gottes, und Alles, was zeitlich gethan wird, strebt nur danach hin, daß der Geist sich erkenne, sich sich selber gegenständlich mache, sich finde, für sich selber werde, sich mit sich zusammenschließe; er ist Verdoppelung, Entfremdung, aber um sich selbst finden zu können, um zu sich selbst kommen zu können. Nur dadurch erreicht der Geist seine Freiheit; denn frei ist, was nicht auf ein Anderes sich bezieht, noch von ihm abhängig ist. Nur hier tritt wahrhaftes Eigenthum, nur hier wahrhafte eigene Ueberzeugung ein; in allem Andern, als im Denken, kommt der Geist nicht zu dieser Freiheit. Z. B. im Anschauen, in den Gefühlen finde ich mich bestimmt, bin nicht frei, sondern bin so, wenn ich auch ein Bewußtseyn über diese meine Empfindung habe. Selbst im Willen hat man bestimmte Zwecke, ein bestimmtes Interesse; ich bin zwar frei, indem dieß das meinige ist: diese Zwecke enthalten aber immer auch noch ein Anderes, oder ein Solches, welches für mich ein Anderes ist, wie Triebe, Neigungen u. s. w. Nur im Denken ist alle Fremdheit durchsichtig, verschwunden; der Geist ist hier auf absolute Weise frei. Damit ist das Interesse der Idee, der Philosophie zugleich ausgesprochen.

b. Der Begriff des Concreten.

Bei der Entwickelung kann man fragen: Was entwickelt sich? was ist der absolute Inhalt? Die Entwickelung stellt man sich als eine formelle Thätigkeit ohne Inhalt vor. Die That hat aber keine andere Bestimmung, als die Thätigkeit; und durch diese ist die allgemeine Beschaffenheit des Inhalts schon bestimmt. Denn Ansichseyn und Fürsichseyn sind die Momente der Thätigkeit: die That aber ist eben dieß, solche unterschiedene Momente in sich zu enthalten. Die That ist dabei wesentlich Eines; und

diese Einheit Unterschiedener ist eben das Concrete. Nicht nur die That ist concret, sondern auch das Ansich, das Subject der Thätigkeit, welches anfängt; endlich das Product ist ebenso concret, als die Thätigkeit und das Beginnende. Der Gang der Entwickelung ist auch der Inhalt, die Idee selber, die eben darin besteht, daß wir Eines und ein Anderes haben, und Beide Eins sind, welches das Dritte ist, indem das Eine im Andern bei sich selbst, nicht außerhalb seiner ist. So ist die Idee ihrem Inhalte nach in sich concret, so wohl an sich, als es auch ihr Interesse ist, daß für sie heraus sey, was sie an sich ist.

Es ist ein gewöhnliches Vorurtheil, daß die philosophische Wissenschaft es nur mit Abstractionen, mit leeren Allgemeinheiten zu thun habe: die Anschauung, unser empirisches Selbstbewußtseyn, unser Selbstgefühl, das Gefühl des Lebens dagegen das in sich Concrete, in sich bestimmte Reiche sei. In der That steht die Philosophie im Gebiete des Gedankens, sie hat es daher mit Allgemeinheiten zu thun: ihr Inhalt ist abstract, aber nur der Form, dem Elemente nach; in sich selbst ist aber die Idee wesentlich concret, denn sie ist die Einheit von unterschiedenen Bestimmungen. Es ist hierin, daß sich die Vernunfterkenntniß von der bloßen Verstandeserkenntniß unterscheidet; und es ist das Geschäft des Philosophirens gegen den Verstand, zu zeigen, daß das Wahre, die Idee nicht in leeren Allgemeinheiten besteht, sondern in einem Allgemeinen, das in sich selbst das Besondere, das Bestimmte ist. Ist das Wahre abstract, so ist es unwahr. Die gesunde Menschenvernunft geht auf das Concrete; erst die Reflexion des Verstandes ist abstracte Theorie, unwahr, nur im Kopfe richtig, auch unter Anderem nicht praktisch; die Philosophie ist dem Abstracten am feindlichsten, und führt zum Concreten zurück.

Verbinden wir den Begriff des Concreten mit dem der Entwikkelung, so haben wir die Bewegung des Concreten. Da das Ansich schon in sich selber concret ist, und wir nur das setzen, was an sich vorhanden: so kommt nur die neue Form hinzu, daß jetzt als unterschieden

scheint, was vorher im ursprünglich Einen eingeschlossen war. Das Concrete soll für sich selbst werden; als Ansich oder Möglichkeit ist es aber nur in sich unterschieden, noch nicht als unterschieden gesetzt, sondern noch in der Einheit. Das Concrete ist also einfach, und doch zugleich unterschieden. Dieser innere Widerspruch desselben, der ja eben selbst das zur Entwickelung Treibende ist, bringt die Unterschiede zur Existenz. Ebenso widerfährt dem Unterschiede aber auch sein Recht, welches darin besteht, daß er zurückgenommen und wieder aufgehoben wird; denn seine Wahrheit ist nur, im Einen zu seyn. Damit ist Lebendigkeit, sowohl die natürliche, als die der Idee, des Geistes in sich, gesetzt. Wäre die Idee abstract, so wäre sie nur das höchste Wesen, von dem weiter nichts gesagt werden kann; solcher Gott ist aber ein Product des Verstandes der modernen Welt. Das Wahre ist vielmehr Bewegung, Proceß, aber darin Ruhe; der Unterschied, indem er ist, ist nur ein verschwindender, wodurch die volle, concrete Einheit hervorgeht.

Zur weitern Erläuterung dieses Begriffs des Concreten können wir nun zunächst sinnliche Dinge als Beispiele anführen. Obgleich die Blume vielfache Qualitäten hat, als Geruch, Geschmack, Gestalt, Farbe u. s. f., so ist sie doch Eine: es darf nichts fehlen von diesen Qualitäten an diesem Blatte dieser Blume; jeder einzelne Theil des Blattes hat gleichfalls alle Eigenschaften, welche das ganze Blatt. Ebenso enthält das Gold in jedem seiner Punkte alle seine Qualitäten ungetrennt und ungetheilt. Beim Sinnlichen läßt man es oft gelten, daß solches Verschiedenes zusammen ist; aber beim Geistigen wird das Unterschiedene vornehmlich als entgegengesetzt gefaßt. Wir finden es nicht widersprechend und haben kein Arges daran, daß Geruch und Geschmack der Blume, obgleich andere gegen einander, dennoch schlechthin in Einem sind; wir setzen sie nicht einander gegenüber. Anderes dagegen findet der Verstand und das verständige Denken allerdings als unverträglich neben einander. Die Mate-

rie z. B. ist zusammengesetzt und zusammenhangend, oder der Raum ist continuirlich und ununterbrochen: ebenso können wir dann Punkte im Raum annehmen, die Materie zerschlagen, und so immer weiter ins Unendliche theilen; man sagt dann, die Materie bestehe aus Atomen, Punktualitäten, sey also nicht continuirlich. So haben wir die beiden Bestimmungen, Continuität und Punktualität, in Einem, die der Verstand als sich gegenseitig ausschließend nimmt: „Entweder ist die Materie schlechthin continuirlich, oder punktuell;“ sie hat aber in der That beide Bestimmungen. Oder wenn wir vom Geist des Menschen z. B. sagen, er habe Freiheit: so setzt dann vornehmlich der Verstand die andere Bestimmung, hier die Nothwendigkeit, entgegen. „Wenn der Geist frei ist, so ist er nicht der Nothwendigkeit unterworfen: und umgekehrt, wenn sein Wollen und Denken durch Nothwendigkeit bestimmt ist, so ist es nicht frei; Eins,“ sagt man, „schließt das Andere aus.“ Hier werden die Unterschiede als sich ausschließend, als nicht ein Concretes bildend genommen; aber das Wahre, der Geist ist concret, und seine Bestimmungen Freiheit und Nothwendigkeit. So ist die höhere Einsicht, daß der Geist in seiner Nothwendigkeit frei ist, und nur in ihr seine Freiheit findet, wie seine Nothwendigkeit nur in seiner Freiheit ruht: nur wird es uns hier schwerer, als bei den natürlichen Dingen, die Einheit zu setzen. Die Freiheit kann dann aber auch abstracte Freiheit ohne Nothwendigkeit seyn, diese falsche Freiheit ist die Willkür; und sie ist eben damit das Gegentheil ihrer selber, die bewußtlose Gebundenheit, eine leere Meinung von Freiheit, die bloß formelle Freiheit.

Das Dritte, die Frucht der Entwickelung, ist ein Resultat der Bewegung; insofern es aber nur Resultat Einer Stufe ist, so ist es, als das Letzte dieser Stufe, dann zugleich der Anfangspunkt und das Erste einer andern Entwickelungsstufe. Göthe sagt daher mit Recht irgendwo: „Das Gebildete wird immer selbst wieder zu Stoff; die Materie, die, als gebildet, eine Form

hat, ist wieder Materie für eine neue Form. Den Begriff, in dem der Geist bei seinem Insichgehen sich erfaßt hat und der er ist, diese seine Bildung, dieß sein Seyn, von Neuem von ihm abgetrennt, macht er sich wieder zum Gegenstande und wendet von Neuem seine Thätigkeit darauf; und die Richtung seines Denkens darauf giebt demselben Form und Bestimmung des Gedankens. So formirt dieß Thun das vorher Formirte weiter, giebt ihm mehr Bestimmungen, macht es bestimmter in sich, ausgebildeter und tiefer. Diese Bewegung ist als concret eine Reihe von Entwickelungen, die nicht als gerade Linie ins abstract Unendliche hinaus, sondern als in sich selbst zurückkehrender Kreis vorgestellt werden muß, welcher zur Peripherie eine große Menge von Kreisen hat, deren Ganzes eine große sich in sich zurückbeugende Folge von Entwickelungen ist.

c. Die Philosophie als Erkenntniß der Entwickelung des Concreten.

Nachdem ich auf diese Weise die Natur des Concreten überhaupt erläutert, so setze ich über seine Bedeutung nun hinzu, daß das Wahre, so in sich selbst bestimmt, den Trieb hat, sich zu entwickeln; nur das Lebendige, das Geistige rührt sich in sich, entwickelt sich. Die Idee ist so, als concret an sich und sich entwickelnd, ein organisches System, eine Totalität, welche einen Reichthum von Stufen und Momenten in sich enthält. Die Philosophie ist nun für sich das Erkennen dieser Entwickelung, und ist als begreifendes Denken selbst diese denkende Entwickelung; je weiter diese Entwickelung gediehen, desto vollkommener ist die Philosophie.

Ferner geht diese Entwickelung nicht nach Außen, als in die Aeußerlichkeit, sondern das Auseinandergehen der Entwickelung ist eben so ein Gehen nach Innen; d. i. die allgemeine Idee bleibt zu Grunde liegen, und bleibt das Allumfassende und Unveränderliche. Indem das Hinausgehen der philosophischen Idee in ihrer Entwickelung nicht eine Veränderung, ein Werden

zu einem Andern, sondern ebenso ein Insichhineingehen, ein Sichinsichvertiefen ist: so macht das Fortschreiten die vorher allgemeine, unbestimmte Idee in sich bestimmter; weitere Entwickelung der Idee oder ihre größere Bestimmung ist Ein und dasselbe. Tiefe scheint auf Intension zu deuten, aber hier ist das Extensivste auch das Intensivste; je intensiver der Geist ist, desto extensiver ist er, desto mehr hat er sich ausgebreitet. Die Extension als Entwickelung ist nicht eine Zerstreuung und Auseinanderfallen; sondern ebenso ein Zusammenhalt, der eben um so kräftiger und intensiver, als die Ausdehnung, das Zusammengehaltene reicher und weiter ist. Das Größere ist hier die Stärke des Gegensatzes und der Trennung; und die größere Macht überwindet die größere Trennung.

Dieß sind die abstracten Sätze über die Natur der Idee und ihrer Entwickelung, so ist die gebildete Philosophie in ihr selber beschaffen: es ist Eine Idee im Ganzen und in allen ihren Gliedern, wie in einem lebendigen Individuum Ein Leben, Ein Puls durch alle Glieder schlägt. Alle in ihr hervortretenden Theile, und die Systematisation derselben geht aus der Einen Idee hervor; alle diese Besonderen sind nur Spiegel und Abbilder dieser Einen Lebendigkeit, sie haben ihre Wirklichkeit nur in dieser Einheit: und ihre Unterschiede, ihre verschiedenen Bestimmtheiten zusammen, sind selbst nur der Ausdruck der Idee, und die in derselben enthaltene Form. So ist die Idee der Mittelpunkt, der zugleich die Peripherie ist, der Lichtquell, der in allen seinen Expansionen nicht außer sich kommt, sondern gegenwärtig und immanent in sich bleibt; so ist sie das System der Nothwendigkeit und ihrer eigenen Nothwendigkeit, die damit ebenso ihre Freiheit ist.

3. Resultate für den Begriff der Geschichte der Philosophie.

So ist die Philosophie System in der Entwickelung, so ist es auch die Geschichte der Philosophie; und dieß ist der Hauptpunkt, der Grundbegriff, den diese Abhandlung dieser Geschichte darstellen wird. Um dieß zu erläutern, muß zuerst der Unterschied in Ansehung der Weise der Erscheinung bemerklich gemacht werden, der Statt finden kann. Das Hervorgehen der unterschiedenen Stufen im Fortschreiten des Gedankens kann nämlich mit dem Bewußtseyn der Nothwendigkeit, nach der sich jede folgende ableitet, und nach der nur diese Bestimmung und Gestalt hervortreten kann: oder es kann ohne dieß Bewußtseyn, nach Weise eines natürlichen, zufällig scheinenden Hervorgehens geschehen, so daß innerlich der Begriff zwar nach seiner Consequenz wirkt, aber diese Consequenz nicht ausgedrückt ist; wie in der Natur, in der Stufe der Entwickelung der Zweige, der Blätter, Blüthe, Frucht, jedes für sich hervorgeht, aber die innere Idee das Leitende und Bestimmende dieser Aufeinanderfolge ist, — oder wie im Kinde nach einander die körperlichen Vermögen, und vornehmlich die geistigen Thätigkeiten zur Erscheinung kommen, einfach und unbefangen, so daß die Eltern, die das erste Mal eine solche Erfahrung machen, wie ein Wunder vor sich sehen, wo das Alles herkommt, das, von Innen für sich da, nunmehr sich zeigt, indem die ganze Folge dieser Erscheinungen nur die Gestalt der Aufeinanderfolge in der Zeit hat.

Die Eine Weise dieses Hervorgehens, die Ableitung der Gestaltungen, die gedachte, erkannte Nothwendigkeit der Bestimmungen darzustellen, ist die Aufgabe und das Geschäft der Philosophie selbst; und indem es die reine Idee ist, auf die es hier ankommt, noch nicht die weiter besonderte Gestaltung derselben als Natur und als Geist, so ist jene Darstellung vornehmlich die Aufgabe und das Geschäft der logischen Philosophie. Die

andere Weise aber, daß die unterschiedenen Stufen und Entwickelungsmomente in der Zeit, in der Weise des Geschehens, an diesen besondern Orten, unter diesem und jenem Volk, unter diesen politischen Umständen und unter diesen Verwickelungen mit denselben hervortreten, kurz unter dieser empirischen Form: dieß ist das Schauspiel, welches uns die Geschichte der Philosophie zeigt. Diese Ansicht ist es, welche die einzig würdige für diese Wissenschaft ist; sie ist in sich durch den Begriff der Sache die wahre, und daß sie der Wirklichkeit nach ebenso sich zeigt und bewährt, dieß wird sich durch das Studium dieser Geschichte selbst ergeben.

Nach dieser Idee behaupte ich nun, daß die Aufeinanderfolge der Systeme der Philosophie in der Geschichte dieselbe ist, als die Aufeinanderfolge in der logischen Ableitung der Begriffsbestimmungen der Idee. Ich behaupte, daß wenn man die Grundbegriffe der in der Geschichte der Philosophie erschienenen Systeme rein dessen entkleidet, was ihre äußerliche Gestaltung, ihre Anwendung auf das Besondere, und dergleichen betrifft: so erhält man die verschiedenen Stufen der Bestimmung der Idee selbst in ihrem logischen Begriffe. Umgekehrt, den logischen Fortgang für sich genommen, so hat man darin nach seinen Hauptmomenten den Fortgang der geschichtlichen Erscheinungen; aber man muß freilich diese reinen Begriffe in dem zu erkennen wissen, was die geschichtliche Gestalt enthält. Man kann meinen, daß die Philosophie in den Stufen der Idee eine andere Ordnung haben müsse, als die Ordnung, in welcher in der Zeit diese Begriffe hervorgegangen sind; im Ganzen ist die Ordnung dieselbe. Ferner unterscheidet sich allerdings auch nach einer Seite die Folge, als Zeitfolge der Geschichte, von der Folge in der Ordnung der Begriffe; wo diese Seite liegt, — dieß näher zu zeigen, würde uns aber von unserem Zwecke zu weit abführen.

Ich bemerke nur noch dieß, daß aus dem Gesagten erhellt, daß das Studium der Geschichte der Philosophie Studium der

Philosophie selbst ist, wie es denn nicht anders seyn kann. Wer Geschichte der Physik, Mathematik u. s. f. studirt, macht sich damit ja auch mit der Physik, Mathematik selbst bekannt. Aber um in der empirischen Gestalt und Erscheinung, in der die Philosophie geschichtlich auftritt, ihren Fortgang als Entwickelung der Idee zu erkennen, muß man freilich die Erkenntniß der Idee schon mitbringen: so gut als man zur Beurtheilung der menschlichen Handlungen die Begriffe von dem, was recht und gehörig ist, mitbringen muß. Sonst, wie wir dieß in so vielen Geschichten der Philosophie sehen, bietet sich dem ideenlosen Auge freilich nur ein unordentlicher Haufe von Meinungen dar. Diese Idee Ihnen nachzuweisen, die Erscheinungen sonach zu erklären: dieß ist das Geschäft dessen, der die Geschichte der Philosophie vorträgt, — dieß der Grund, warum ich mich damit abgebe, Vorlesungen darüber zu halten. Weil der Beobachter den Begriff der Sache schon mitbringen muß, um ihn in ihrer Erscheinung zu sehen, und den Gegenstand wahrhaft auslegen zu können: so dürfen wir uns nicht wundern, wenn es so manche schaale Geschichte der Philosophie giebt, in denen die Reihe der philosophischen Systeme als eine Reihe von bloßen Meinungen, Irrthümern, Gedankenspielen vorgestellt wird; Gedankenspielen, die zwar mit großem Aufwand von Scharfsinn, Anstrengung des Geistes und was man Alles über das Formelle derselben für Complimente sagt, ausgeheckt worden seyen. Bei dem Mangel aber des philosophischen Geistes, den solche Geschichtschreiber mitbringen, wie sollten sie das, was vernünftiges Denken ist, den Inhalt, auffassen und darstellen können?

Aus dem, was über die formelle Natur der Idee angegeben worden ist, erhellt, daß nur eine Geschichte der Philosophie, als ein solches System der Entwickelung der Idee aufgefaßt, den Namen einer Wissenschaft verdient; eine Sammlung von Kenntnissen macht keine Wissenschaft aus. Nur so als durch die Vernunft begründete Folge der Erscheinungen, welche selbst

das, was die Vernunft ist, zu ihrem Inhalte haben und es enthüllen, zeigt sich diese Geschichte selbst als etwas Vernünftiges; sie zeigt, daß sie eine vernünftige Begebenheit. Wie sollte das Alles, was in Angelegenheiten der Vernunft geschehen ist, nicht selbst vernünftig seyn? Es muß schon vernünftiger Glaube seyn, daß nicht der Zufall in den menschlichen Dingen herrscht; und es ist eben Sache der Philosophie, zu erkennen, daß, so sehr ihre eigene Erscheinung auch Geschichte ist, sie doch nur durch die Idee bestimmt ist.

Durch diese vorausgeschickten allgemeinen Begriffe sind nun die Kategorien bestimmt, deren nähere Anwendung auf die Geschichte der Philosophie wir zu betrachten haben; eine Anwendung, welche uns die bedeutendsten Gesichtspunkte dieser Geschichte vor Augen bringen wird.

a. Zeitliche Entwickelung der mannigfaltigen Philosophien.

Die unmittelbarste Frage, welche über diese Geschichte gemacht werden kann, betrifft jenen Unterschied der Erscheinung der Idee selbst, welcher so eben gemacht worden ist, — die Frage, wie es kommt, daß die Philosophie als eine Entwickelung in der Zeit erscheint und eine Geschichte hat. Die Beantwortung dieser Frage greift in die Metaphysik der Zeit ein; und es würde eine Abschweifung von dem Zweck, der hier unser Gegenstand ist, seyn, wenn hier mehr, als nur die Momente angegeben würden, auf die es bei der Beantwortung der aufgeworfenen Frage ankommt.

Es ist oben über das Wesen des Geistes angeführt worden, daß sein Seyn seine That ist. Die Natur dagegen ist, wie sie ist; und ihre Veränderungen sind deswegen nur Wiederholungen, ihre Bewegung nur ein Kreislauf. Näher ist die That des Geistes die, sich zu wissen. Ich bin, unmittelbar, aber so bin ich nur als lebendiger Organismus; als Geist bin ich nur, insofern ich mich weiß. *Γνῶθι σεαυτόν,* wisse Dich, die Inschrift über

dem Tempel des wissenden Gottes zu Delphi, ist das absolute Gebot, welches die Natur des Geistes ausdrückt. Das Bewußtseyn aber enthält wesentlich dieses, daß ich für mich, mir Gegenstand bin. Mit diesem absoluten Urtheil, der Unterscheidung meiner von mir selbst, macht sich der Geist zum Daseyn, setzt sich als sich selbst äußerlich; er setzt sich in die Aeußerlichkeit, welches eben die allgemeine, unterscheidende Weise der Existenz der Natur ist. Die Eine der Weisen der Aeußerlichkeit aber ist die Zeit; welche Form sowohl in der Philosophie der Natur, als des endlichen Geistes ihre nähere Erörterung zu erhalten hat.

Dieß Daseyn und damit in der Zeit Seyn ist ein Moment nicht nur des einzelnen Bewußtseyns überhaupt, das als solches wesentlich endlich ist, sondern auch der Entwickelung der philosophischen Idee im Elemente des Denkens. Denn die Idee, in ihrer Ruhe gedacht, ist wohl zeitlos; sie in ihrer Ruhe denken, ist, sie in Gestalt der Unmittelbarkeit festhalten, ist gleichbedeutend mit der innern Anschauung derselben. Aber die Idee ist als concret, als Einheit Unterschiedener, wie oben angeführt worden — wesentlich nicht Ruhe, und ihr Daseyn wesentlich nicht Anschauung: sondern, als Unterscheidung in sich und damit Entwickelung, tritt sie in ihr selbst ins Daseyn und in die Aeußerlichkeit im Elemente des Denkens; und so erscheint im Denken die reine Philosophie als eine in der Zeit fortschreitende Existenz. Dieß Element des Denkens selbst aber ist abstract, ist die Thätigkeit eines einzelnen Bewußtseyns. Der Geist ist aber nicht nur als einzelnes, endliches Bewußtseyn, sondern als in sich allgemeiner, concreter Geist; diese concrete Allgemeinheit aber befaßt alle die entwickelten Weisen und Seiten, in denen er sich der Idee gemäß Gegenstand ist und wird. So ist sein denkendes Sicherfassen zugleich die von der entwickelten, totalen Wirklichkeit erfüllte Fortschreitung; eine Fortschreitung, die nicht das Denken eines Individuums durchläuft und sich in ei-

nem einzelnen Bewußtseyn darstellt, sondern als der in dem Reichthum seiner Gestaltung in der Weltgeschichte sich darstellende allgemeine Geist erscheint. In dieser Entwickelung geschieht es daher, daß Eine Form, Eine Stufe der Idee in Einem Volke zum Bewußtseyn kommt, so daß dieses Volk und diese Zeit nur diese Form ausdrückt, innerhalb welcher es sich sein Universum ausbildet und seinen Zustand ausarbeitet: die höhere Stufe dagegen Jahrhunderte nachher in einem andern Volke sich aufthut.

Wenn wir nun so diese Bestimmungen von Concret und Entwickelung festhalten, so erhält die Natur des Mannigfaltigen einen ganz anderen Sinn, und mit einem Male ist das Gerede von der Verschiedenheit der Philosophien, als ob das Mannigfaltige ein Stehendes, Festes, außer einander Bleibendes sey, niedergeschlagen und an seinen Ort gestellt; das Gerede, an welchem das Vornehmthun gegen die Philosophie eine selbst unüberwindliche Waffe gegen sie zu besitzen glaubt, und in seinem Stolze auf solche armselige Bestimmungen — ein wahrer Bettelstolz — zugleich selbst über das ganz Wenige ganz unwissend ist, was es besitzt und zu wissen hat, z. B. hier Mannigfaltigkeit, Verschiedenheit. Dieß ist eine Kategorie, die doch jeder versteht; er hat gar kein Arges daran, ist damit bekannt, und meint, sie als eine völlig verstandene handhaben und gebrauchen zu können: es verstehe sich von selbst, daß er wisse was das ist. Die aber die Mannigfaltigkeit für eine absolut feste Bestimmung halten, kennen ihre Natur und die Dialektik derselben nicht; die Mannigfaltigkeit ist im Flusse, muß wesentlich als in der Bewegung der Entwickelung gefaßt werden, als ein vorübergehendes Moment. Die concrete Idee der Philosophie ist die Thätigkeit der Entwickelung, die Unterschiede, die sie an sich enthält, herauszusetzen; diese Unterschiede sind Gedanken überhaupt, denn wir sprechen hier von der Entwickelung im Denken. Daß die Unterschiede, die in der Idee liegen, als Gedan-

ken gesetzt werden, ist das Erste. Das Zweite ist, daß diese Unterschiede zum Bestehen kommen müssen, der eine hier, der andere da; daß sie dieß vermögen, dazu müssen sie Ganze seyn, d. h. die Totalität der Idee in ihnen enthalten. Nur das Concrete ist das Wirkliche, welches die Unterschiede trägt; und nur so sind die Unterschiede als ganze Gestalten.

Solche vollständige Gestaltung des Gedankens ist eine Philosophie. Die Unterschiede enthalten aber die Idee in einer eigenthümlichen Form. Man könnte sagen: die Form sey gleichgültig, der Inhalt, die Idee sey die Hauptsache; und man meint leicht billig zu seyn, wenn man zugiebt, die verschiedenen Philosophien enthalten die Idee, nur in verschiedenen Formen, in dem Sinne, daß diese Formen zufällig seyen. Es kommt aber allerdings auf sie an: diese Formen sind nichts Anderes, als die ursprünglichen Unterschiede der Idee selbst, die nur in ihnen ist, was sie ist; sie sind ihr also wesentlich und machen den Inhalt der Idee aus, der, indem er sich auseinander legt, damit zur Form geworden ist. Die Mannigfaltigkeit der Bestimmungen, die hier erscheint, ist aber nicht unbestimmt, sondern nothwendig; die Formen integriren sich zur ganzen Form. Es sind die Bestimmungen der ursprünglichen Idee, die zusammen das Bild des Ganzen ausmachen; so wie sie außer einander sind, so fällt das Zusammen derselben nicht in sie, sondern in uns, die Betrachtenden. Jedes System ist in Einer Bestimmung; allein es bleibt nicht dabei, daß die Unterschiede so außer einander sind. Es muß das Schicksal dieser Bestimmungen eintreten, welches eben dieß ist, daß sie zusammengefaßt und zu Momenten herabgesetzt werden. Die Weise, wonach jedes Moment sich als Selbstständiges setzte, wird wieder aufgehoben; nach der Expansion tritt Contraction ein, — die Einheit, wovon sie ausgegangen waren. Dieß Dritte kann selbst wieder nur der Anfang einer weitern Entwickelung seyn. Es kann scheinen, als schritte dieser Fortgang ins Unendliche: er hat aber auch

ein absolutes Ziel, was wir späterhin weiter erkennen werden; es sind indessen viele Wendungen nöthig, ehe der Geist zum Bewußtseyn seiner kommend sich befreit.

Nach dieser allein würdigen Ansicht von der Geschichte der Philosophie ist der Tempel der selbstbewußten Vernunft zu betrachten; es ist daran vernünftig gebaut, durch einen inneren Werkmeister, — nicht etwa wie die Freimaurer am Salomonischen bauen. Die große Voraussetzung, daß es auch nach dieser Seite in der Welt vernünftig zugegangen, was der Geschichte der Philosophie erst wahrhaftes Interesse giebt, ist dann nichts Anderes, als der Glaube an die Vorsehung, nur in anderer Weise. Wenn das Beste in der Welt das ist, was der Gedanke hervorbringt: so ist es unpassend, wenn man glaubt, nur in der Natur sey Vernunft, nicht im Geistigen. Demjenigen, welcher die Begebenheiten im Gebiete des Geistes, und das sind die Philosophien, für Zufälligkeiten hält, ist es nicht Ernst mit dem Glauben an eine göttliche Weltregierung, und was er davon spricht, ein leeres Gerede.

Es ist allerdings lange Zeit, welche der Geist dazu braucht, sich die Philosophie zu erarbeiten; und für die nächste Reflexion kann allerdings die Länge der Zeit etwas Auffallendes haben, gleichwie die Größe der Räume, von denen in der Astronomie gesprochen wird. Was aber die Langsamkeit des Weltgeistes betrifft, so ist zu bedenken, daß er nicht zu eilen braucht — „tausend Jahre sind vor Dir, wie ein Tag" —; er hat Zeit genug, eben weil er selbst außer der Zeit, weil er ewig ist. Die übernächtigen Ephemeren haben zu so vielen ihrer Zwecke nicht Zeit genug. Wer stirbt nicht, ehe er mit seinen Zwecken fertig geworden? Der Weltgeist hat nicht nur Zeit genug: es ist nicht Zeit allein, die auf die Erwerbung eines Begriffes zu verwenden ist; es kostet noch viel Anderes. Daß er ebenso viele Menschengeschlechter und Generationen an diese Arbeiten seines Bewußtwerdens wendet, daß er einen ungeheuren Aufwand des

Entstehens und Vergehens macht, darauf kommt es ihm auch nicht an; er ist reich genug für solchen Aufwand, er treibt sein Werk im Großen, er hat Nationen und Individuen genug zu verbrauchen. Es ist ein trivialer Satz: Die Natur kommt auf dem kürzesten Weg zu ihrem Ziel; dieß ist richtig. Aber der Weg des Geistes ist die Vermittelung, der Umweg; Zeit, Mühe, Aufwand, solche Bestimmungen des endlichen Lebens gehören nicht hierher. Wir dürfen auch nicht ungeduldig werden, daß die besonderen Einsichten nicht schon jetzt ausgeführt werden können, nicht dieß oder jenes schon da ist; in der Weltgeschichte gehen die Fortschritte langsam.

b. Anwendung auf die Behandlung der Geschichte der Philosophie.

Die erste Folge aus dem Gesagten ist diese, daß das Ganze der Geschichte der Philosophie ein in sich nothwendiger, consequenter Fortgang ist, der in sich vernünftig und durch seine Idee a priori bestimmt ist; dieß hat die Geschichte der Philosophie als Beispiel zu bewähren. Die Zufälligkeit muß man mit dem Eintritt in die Philosophie aufgeben. Wie die Entwickelung der Begriffe in der Philosophie nothwendig ist, so ist es auch ihre Geschichte; und das Fortleitende ist die innere Dialektik der Gestaltungen. Das Endliche ist nicht wahr, noch wie es seyn soll; daß es existire, dazu gehört Bestimmtheit. Die innere Idee zerstört aber diese endlichen Gestaltungen; eine Philosophie, die nicht die absolute, mit dem Inhalt identische Form hat, muß vorübergehen, weil ihre Form nicht die wahre ist.

Die zweite Bestimmung, die aus dem Bisherigen folgt, ist die, daß jede Philosophie nothwendig gewesen ist, und noch ist: keine also untergegangen, sondern alle als Momente Eines Ganzen affirmativ in der Philosophie erhalten sind. Wir müssen aber unterscheiden zwischen dem besondern Princip dieser Philosophien, als besonderem Princip, und zwischen der Ausführung dieses Princips durch die ganze Weltanschauung. Die Principe

sind erhalten, die neueste Philosophie ist das Resultat aller vorhergehenden Principe; so ist keine Philosophie widerlegt worden. Was widerlegt worden, ist nicht das Princip dieser Philosophie, sondern nur dieß, daß dieß Princip das letzte, die absolute Bestimmung sey. Die atomistische Philosophie z. B. ist zu der Bestimmung gekommen, daß das Atom das Absolute sey: es ist das unzerschneidbare Eins, was tiefer das Individuelle, Subjective ist; indem das bloße Eins dann weiter das abstracte Fürsichseyn ist, so wurde das Absolute als unendlich viele Eins gefaßt. Dieß atomistische Princip ist widerlegt worden; wir sind nicht mehr Atomisten. Der Geist ist zwar auch für sich seyendes Eins, Atom: das ist indessen eine dürftige Bestimmung, die die Tiefe des Geistes nicht aussprechen kann. Ebenso ist dieß Princip aber auch erhalten; nur ist es nicht die ganze Bestimmung des Absoluten. Diese Widerlegung kommt in allen Entwickelungen vor: die Entwickelung des Baums ist die Widerlegung des Keims, die Blüthe die Widerlegung der Blätter, daß sie nicht die höchste, wahrhafte Existenz des Baumes sind; die Blüthe wird endlich widerlegt durch die Frucht. Aber diese kann nicht zur Wirklichkeit kommen, ohne das Vorhergehen aller frühern Stufen. Das Verhalten gegen eine Philosophie muß also eine affirmative und eine negative Seite enthalten; erst, wenn wir beide berücksichtigen, lassen wir einer Philosophie Gerechtigkeit widerfahren. Das Affirmative wird später erkannt, im Leben wie in der Wissenschaft; widerlegen ist mithin leichter, als rechtfertigen.

Drittens werden wir uns besonders auf die Betrachtung der Principe beschränken. Jedes Princip hat eine Zeit lang die Herrschaft gehabt; daß in dieser Form dann das Ganze der Weltanschauung ausgeführt worden, das nennt man ein philosophisches System. Man hat auch die ganze Ausführung kennen zu lernen; aber wenn das Princip noch abstract ist, so ist es nicht genügend, die Gestaltungen zu fassen, die zu unserer

Weltanschauung gehören. Die Bestimmungen des Cartesius z. B. sind von der Art, daß sie für den Mechanismus sehr gut ausreichen, weiter aber nicht; die Darstellungen der andern Weltanschauungen, z. B. der vegetabilischen und animalischen Natur, sind ungenügend und daher uninteressant. Wir betrachten daher nur die Principe dieser Philosophien; bei concretern Philosophien haben wir jedoch auch die Hauptentwickelungen und Anwendungen zu berücksichtigen. Die Philosophien von untergeordnetem Princip sind nicht consequent; sie haben tiefe Blicke gethan, die aber außerhalb ihrer Principe liegen. So haben wir im Timäus des Plato eine Naturphilosophie, deren Ausführung auch empirisch sehr dürftig ist, da sein Princip dazu noch nicht hinreichte; und die tiefen Blicke, die nicht fehlen, verdanken wir nicht dem Principe.

Viertens ergiebt sich daraus die Ansicht für die Geschichte der Philosophie, daß wir in ihr, ob sie gleich Geschichte ist, es doch nicht mit Vergangenem zu thun haben. Der Inhalt dieser Geschichte sind die wissenschaftlichen Producte der Vernünftigkeit; und diese sind nicht ein Vergängliches. Was in diesem Felde erarbeitet worden, ist das Wahre: und dieses ist ewig, existirt nicht zu einer Zeit und nicht mehr zu einer andern; es ist wahr nicht nur heute oder morgen, sondern außer aller Zeit, und sofern es in der Zeit ist, ist es immer und zu jeder Zeit wahr. Die Körper der Geister, welche die Helden dieser Geschichte sind, das zeitliche Leben und die äußeren Schicksale der Philosophen sind wohl vorübergegangen: aber ihre Werke, die Gedanken, sind ihnen nicht nachgefolgt; denn den vernünftigen Inhalt ihrer Werke haben sie sich nicht eingebildet, erträumt. Die Philosophie ist nicht ein Somnambulismus, sondern vielmehr das wachste Bewußtseyn; und die That jener Helden ist nur dieß, daß sie das an sich Vernünftige aus dem Schachte des Geistes, worin es zunächst nur als Substanz, als inneres Wesen ist, zu Tage ausgebracht, in das Bewußtseyn, in das Wissen befördert haben, — ein successives Erwachen. Diese Thaten sind daher

nicht nur in dem Tempel der Erinnerung niedergelegt, als Bilder von Ehemaligem; sondern sie sind jetzt noch ebenso gegenwärtig, ebenso lebendig, als zur Zeit ihres Hervortretens. Es sind Wirkungen und Werke, welche nicht durch nachfolgende wieder aufgehoben und zerstört worden sind, sondern worin wir selbst noch gegenwärtig seyn sollen. Sie haben nicht Leinwand, noch Marmor, noch das Papier, noch die Vorstellung und das Gedächtniß zu dem Elemente, in welchem sie aufbewahrt werden (Elemente, welche selbst vergänglich, oder der Boden des Vergänglichen sind), sondern das Denken, den Begriff, das unvergängliche Wesen des Geistes, wohin nicht Motten noch Diebe dringen. Die Erwerbe des Denkens, als dem Denken eingebildet, machen das Seyn des Geistes selbst aus. Diese Erkenntnisse sind eben deswegen nicht eine Gelehrsamkeit, die Kenntniß des Verstorbenen, Begrabenen und Verwesten; die Geschichte der Philosophie hat es mit dem nicht Alternden, gegenwärtig Lebendigen zu thun.

c. Nähere Vergleichung der Geschichte der Philosophie mit der Philosophie selbst.

Wir können uns den ganzen in der Zeit vertheilten Reichthum zu eigen machen; in der Reihe der Philosophien muß darauf hingewiesen werden, wie sie die Systematisirung der philosophischen Wissenschaft selber ist. Ein Unterschied ist aber hierbei noch zu bemerken: den Anfang macht das, was an sich ist, das Unmittelbare, Abstracte, Allgemeine, was noch nicht fortgeschritten ist; das Concretere und Reichere ist das Spätere, das Erste das Aermste an Bestimmungen. Es kann dieß der nächsten Vorstellung entgegengesetzt scheinen; aber philosophische Vorstellungen sind eben so oft von dem, wie man es in der gewöhnlichen Vorstellung hat, das gerade Gegentheil: was man auch meint, jene aber nicht finden will. Man könnte denken, das Erste sey das Concrete: das Kind also z. B., als noch in der ursprünglichen Totalität seiner Natur, concreter, als der

Mann, von welchem wir uns vorstellen, daß er beschränkter ist, nicht mehr diese Totalität, sondern ein abstracteres Leben lebt. Freilich handelt der Mann nach bestimmten Zwecken, nicht mit ganzer Seele und ganzem Gemüth, sondern zersplittert sich in eine Menge von abstracten Einzelnheiten; das Kind, der Jüngling handeln dagegen aus voller Brust. Gefühl und Anschauung ist das Erste, das Denken das Letzte; so scheint uns auch das Gefühl concreter, als das Denken, diese Thätigkeit der Abstraction, des Allgemeinen. In der That ist es aber umgekehrt. Das sinnliche Bewußtseyn ist freilich überhaupt concreter, und wenn auch das ärmste an Gedanken, doch das reichste an Inhalt. Wir müssen also das natürliche Concrete vom Concreten des Gedankens unterscheiden, welches seinerseits wieder arm an Sinnlichkeit ist. Das Kind ist auch das Abstracteste, das Aermste an Gedanken; mit dem Natürlichen verglichen ist der Mann abstract, als Denken ist er aber concreter als das Kind. Der Zweck des Mannes ist allerdings abstract, als von allgemeiner Art, z. B. seine Familie zu ernähren, oder Amtsgeschäfte zu verrichten; aber er trägt zu einem großen objectiven, organischen Ganzen bei, befördert es, steht ihm vor, da in den Handlungen des Kindes nur ein kindisches Ich und zwar momentan, in den Handlungen des Jünglings seine subjective Bildung oder ein Schlagen ins Blaue Hauptzweck ist. So ist die Wissenschaft concreter, als die Anschauung.

Dieses angewendet auf die verschiedenen Gestaltungen der Philosophie, so folgt daraus **erstens**, daß die ersten Philosophien die ärmsten und abstractesten sind; die Idee ist bei ihnen am wenigsten bestimmt, sie halten sich nur in Allgemeinheiten, die noch nicht erfüllt sind. Dieß muß man wissen, um nicht hinter den alten Philosophien mehr zu suchen, als man darin zu finden berechtigt ist; wir dürfen daher nicht Bestimmungen von ihnen fordern, die einem tiefern Bewußtseyn zukommen. So hat man z. B. die Fragen gemacht, ob die Philosophie des Thales ei-

gentlich Theismus oder Atheismus gewesen sey,[1] ob er einen persönlichen Gott oder bloß ein unpersönliches allgemeines Wesen behauptet habe. Hier kommt es auf die Bestimmung der Subjectivität der höchsten Idee, auf den Begriff der Persönlichkeit Gottes an; solche Subjectivität, wie wir sie fassen, ist ein viel reicherer, intensiverer, und darum viel späterer Begriff, der in der ältern Zeit überhaupt nicht zu suchen ist. In der Phantasie und Vorstellung hatten die Griechischen Götter wohl Persönlichkeit, wie der Eine Gott in der Jüdischen Religion; aber es ist ein ganz Anderes, was Vorstellung der Phantasie, oder was Erfassen des reinen Gedankens und des Begriffs ist. Legen wir unsere Vorstellung zu Grunde, so kann, nach dieser tiefern Vorstellung gemessen, eine alte Philosophie dann als Atheismus allerdings mit Recht ausgesprochen werden. Ebenso ist dieser Ausspruch aber auch falsch, da die Gedanken als Gedanken des Anfangs noch nicht die Entwickelung haben konnten, zu der wir gekommen sind.

An diese Folge schließt sich unmittelbar an, daß — indem der Fortgang der Entwickelung weiteres Bestimmen, und dieß ein Vertiefen und Erfassen der Idee in sich selbst ist — somit die späteste, jüngste, neueste Philosophie die entwickeltste, reichste und tiefste ist. In ihr muß Alles, was zunächst als ein Vergangenes erscheint, aufbewahrt und enthalten, sie muß selbst ein Spiegel der ganzen Geschichte seyn. Das Anfängliche ist das Abstracteste, weil es das Anfängliche ist und sich noch nicht fortbewegt hat; die letzte Gestalt, die aus dieser Fortbewegung als einem fortgehenden Bestimmen hervorgeht, ist die concreteste. Es ist dieß, wie zunächst bemerkt werden kann, weiter kein Hochmuth der Philosophie unserer Zeit; denn es ist eben der Geist dieser ganzen Darstellung, daß die weiter gebildete Philosophie einer spätern Zeit wesentlich Resultat der vorhergehenden Ar-

[1] Flatt: De Theismo Thaleti Milesio abjudicando. Tub. 1785. 4.

beiten des denkenden Geistes ist, daß sie, gefordert und hervorgetrieben von diesen frühern Standpunkten, nicht isolirt für sich aus dem Boden gewachsen ist.

Das Andere, was hierbei noch zu erinnern ist, ist, daß man sich nicht hüten muß, dieß, was in der Natur der Sache liegt, zu sagen, daß die Idee, wie sie in der neuesten Philosophie gefaßt und dargestellt ist, die entwickeltste, reichste, tiefste ist. Diese Erinnerung mache ich deswegen, weil neue, neueste, allerneueste Philosophie ein sehr geläufiger Spitzname geworden ist. Diejenigen, die mit solcher Benennung etwas gesagt zu haben meinen, können um so leichter über die vielen Philosophien kreuzigen und segnen, je mehr sie geneigt sind, entweder nicht nur jede Sternschnuppe, sondern auch jede Kerzenschnuppe für eine Sonne anzusehen, — oder auch jedes Geschwöge für eine Philosophie auszuschreien, und zum Beweise anzuführen wenigstens dafür, daß es so viele Philosophien gebe und täglich Eine die gestrige verdränge. Sie haben damit zugleich die Kategorie gefunden, in welche sie eine Bedeutung zu gewinnen scheinende Philosophie versetzen können, und durch welche sie sogleich damit fertig geworden sind; sie heißen sie eine Modephilosophie.

Lächerlicher, du nennst dieß Mode, wenn immer von Neuem
Sich der menschliche Geist ernstlich nach Bildung bestrebt.

Eine zweite Folge betrifft die Behandlung der ältern Philosophien. Jene Einsicht hält uns ebenso ab, ihnen nicht Schuld zu geben, wenn wir bei ihnen Bestimmungen vermissen, die für ihre Bildung noch gar nicht vorhanden waren: ebenso sie nicht mit Consequenzen und Behauptungen zu belasten, die von ihnen gar nicht gemacht und gedacht waren, wenn sie sich schon richtig aus dem Gedanken einer solchen Philosophie ableiten ließen. Man muß nur historisch zu Werke gehen: nur dieß ihr zuschreiben, was uns unmittelbar angegeben wird. In den meisten Geschichten der Philosophie kommen hier Unrichtig-

keiten vor, indem wir darin einem Philosophen eine Menge von metaphysischen Sätzen können zugeschrieben sehen; eine Anführung, die als geschichtliche Angabe von Behauptungen gelten soll, die er gemacht habe, an die er aber nicht gedacht, von denen er kein Wort gewußt und nicht die geringste historische Spur sich findet. In Bruckers großer Geschichte der Philosophie (Th. I, S. 465 — 478. fg.) sind so von Thales und von Andern eine Reihe von dreißig, vierzig, hundert Philosophemen angeführt, von denen sich historisch auch kein Gedanke bei solchen Philosophen gefunden hat: Sätze, auch Citationen dazu, aus Räsonnements ähnlichen Gelichters, wo wir lange suchen können. Bruckers Procedur ist nämlich, das einfache Philosophem eines Alten mit allen den Consequenzen und Vordersätzen auszustatten, welche nach der Vorstellung Wolfischer Metaphysik Vorder- und Nachsätze jenes Philosophems seyn müßten, und eine solche reine, baare Andichtnng so unbefangen aufzuführen, als ob sie ein wirkliches historisches Factum wäre. So soll nach Brucker Thales gesagt haben: **Ex nihilo fit nihil**; denn Thales sagt, das Wasser sey ewig. So wäre er also unter die Philosophen zu rechnen, welche die Schöpfung aus dem Nichts läugnen; davon hat Thales aber, geschichtlich wenigstens, nichts gewußt. Auch Herr Professor Ritter, dessen Geschichte der Jonischen Philosophie fleißig geschrieben ist, und der darin im Ganzen mäßig ist, nicht Fremdes hineinzutragen, hat dem Thales doch vielleicht mehr zugeschrieben, als geschichtlich ist. Er sagt (S. 12—13): „Daher müssen wir die Betrachtung der Natur, welche wir bei Thales finden, durchaus als eine dynamische ansehen. Er betrachtete die Welt als das Alles umfassende lebendige Thier, welches aus einem Samen sich entwickelt habe, wie alle Thiere, der auch, wie bei allen Thieren, feucht sey oder Wasser. Die Grundanschauung des Thales also ist die, daß die Welt ein lebendiges Ganze sey, welches sich aus einem Keime entwickelt habe und nach Art der Thiere fortlebe durch

eine seinem ursprünglichen Wesen angemessene Nahrung." (Vergl. S. 16.). Das ist etwas ganz Anderes, als was Aristoteles sagt; von allem diesem ist bei den Alten über Thales nichts gemeldet. Diese Consequenz liegt nahe; aber geschichtlich läßt sie sich nicht rechtfertigen. Wir dürfen nicht aus einer alten Philosophie durch dergleichen Schlüsse etwas ganz Anderes machen, als sie ursprünglich ist.

Es liegt nur gar zu nahe, die alten Philosophen in unsere Form der Reflexion umzuprägen. Gerade dieß macht aber den Fortgang der Entwickelung aus; der Unterschied der Zeiten, der Bildung und der Philosophien besteht eben darin, ob solche Reflexionen, solche Gedankenbestimmungen und Verhältnisse des Begriffes ins Bewußtseyn herausgetreten waren, ob ein Bewußtseyn so weit entwickelt worden war, oder nicht. Es handelt sich in der Geschichte der Philosophie nur um diese Entwickelung und Heraussetzung der Gedanken. Die Bestimmungen folgen richtig aus einem Satze: es ist aber etwas ganz Anderes, ob sie schon herausgesetzt sind oder nicht; auf das Heraussetzen des innerlich Enthaltenen kommt es allein an. Wir müssen daher nur die eigensten Worte gebrauchen; das Entwickeln sind fernere Gedankenbestimmungen, die noch nicht zum Bewußtseyn jenes Philosophen gehören. So sagt Aristoteles, Thales habe gesagt, das Princip (ἀρχή) aller Dinge sey das Wasser. Anaximander aber soll erst ἀρχή gebraucht haben, so hat Thales noch nicht diese Gedankenbestimmung gehabt; er kannte ἀρχή als Anfang in der Zeit, aber nicht als das zu Grunde Liegende. Thales führte nicht einmal die Gedankenbestimmung von Ursache in seine Philosophie ein, erste Ursache ist aber eine noch weitere Bestimmung. So giebt es ganze Völker, die diesen Begriff noch gar nicht haben; dazu gehört eine große Stufe der Entwickelung. Und wenn schon im Allgemeinen der Unterschied der Bildung in dem Unterschiede der Gedankenbestimmungen besteht, die heraus sind, so muß dieß bei den Philosophien noch mehr der Fall seyn.

Wie nun im logischen System des Denkens jede Gestaltung desselben ihre Stelle hat, auf der sie allein Gültigkeit hat, und durch die weiter fortschreitende Entwickelung zu einem untergeordneten Momente herabgesetzt wird: so ist auch drittens jede Philosophie im Ganzen des Ganges eine besondere Entwickelungsstufe, und hat ihre bestimmte Stelle, auf der sie ihren wahrhaften Werth und Bedeutung hat. Nach dieser Bestimmung ist ihre Besonderheit wesentlich aufzufassen und nach dieser Stelle anzuerkennen, um derselben ihr Recht widerfahren zu lassen. Ebendeswegen muß auch nicht mehr von ihr gefordert und erwartet werden, als sie leistet; es ist in ihr die Befriedigung nicht zu suchen, die nur von einer weiter entwickelten Erkenntniß gewährt werden kann. Wir müssen nicht glauben, die Fragen unseres Bewußtseyns, die Interessen der jetzigen Welt bei den Alten beantwortet zu finden; solche Fragen setzen eine gewisse Bildung des Gedankens voraus. Jede Philosophie eben darum, weil sie die Darstellung einer besondern Entwickelungsstufe ist, gehört ihrer Zeit an, und ist in ihrer Beschränktheit befangen. Das Individuum ist Sohn seines Volkes, seiner Welt, deren Substantielles er nur in seiner Form manifestirt: der Einzelne mag sich aufspreizen, wie er will, er kann nicht über seine Zeit wahrhaft hinaus, so wenig als aus seiner Haut; denn er gehört dem Einen allgemeinen Geiste an, der seine Substanz und sein eigenes Wesen ist. Wie sollte er aus diesem herauskommen? Derselbe allgemeine Geist ist es, der von der Philosophie denkend erfaßt wird; sie ist sein Denken seiner selbst, und somit sein bestimmter substantieller Inhalt. Jede Philosophie ist Philosophie ihrer Zeit, sie ist Glied in der ganzen Kette der geistigen Entwickelung; sie kann also nur Befriedigung für die Interessen gewähren, die ihrer Zeit angemessen sind.

Aus diesem Grunde aber befriedigt den Geist, in dem nun ein tiefer bestimmter Begriff lebt, eine frühere Philosophie nicht. Was er in ihr finden will, ist dieser Begriff, der bereits seine

innere Bestimmung und die Wurzel seines Daseyns ausmacht, als Gegenstand für das Denken erfaßt; er will sich selbst erkennen. Aber in dieser Bestimmtheit ist die Idee in der frühern Philosophie noch nicht vorhanden. Deswegen leben wohl die Platonische, Aristotelische u. s. f. Philosophie, alle Philosophien zwar immer und gegenwärtig noch in ihren Principien; aber in dieser Gestalt und Stufe, auf der die Platonische und Aristotelische Philosophie war, ist die Philosophie nicht mehr. Wir können nicht bei ihnen stehen bleiben, sie können nicht wiedererweckt werden: es kann deswegen heutiges Tages keine Platoniker, Aristoteliker, Stoiker, Epikureer mehr geben; sie wiedererwecken hieße, den gebildeteren, tiefer in sich gegangenen Geist auf eine frühere Stufe zurückbringen wollen. Das läßt er sich aber nicht gefallen; das würde ein Unmögliches, ein ebenso Thörichtes seyn, als wenn der Mann sich Mühe geben wollte, sich auf den Standpunkt des Jünglings zu versetzen, der Jüngling wieder Knabe oder Kind zu seyn, obgleich der Mann, Jüngling und Kind ein und dasselbe Individuum ist. Die Zeit der Wiederauflebung der Wissenschaften, die neue Epoche des Wissens, die sich im 15. und 16. Jahrhundert aufgethan hat, hat nicht nur mit dem wiederaufgeweckten Studium, sondern auch mit der Aufwärmung der alten Philosophien angefangen. Marsilius Ficinus war ein Platoniker; von Kosmus Medicis ward sogar eine Akademie der Platonischen Philosophie mit Professoren eingesetzt, und Ficinus an die Spitze gestellt. Ebenso gab es reine Aristoteliker, wie Pomponatius; Gassendi hat später die Epikureische Philosophie aufgestellt, indem er epikureisch in der Physik philosophirte; Lipsius wollte ein Stoiker seyn u. s. f. Man hatte überhaupt die Ansicht des Gegensatzes, alte Philosophie und Christenthum — aus und in diesem hatte sich noch keine eigenthümliche Philosophie entwickelt — sey so zweierlei, daß sich im Christenthum keine eigenthümliche Philosophie entwickeln könne: sondern was man beim oder gegen das Christenthum für Philosophie hatte

und haben könne, sey eine jener alten Philosophien, die in diesem Sinne wieder aufgenommen würden. Aber Mumien, unter das Lebendige gebracht, können unter diesem nicht aushalten. Der Geist hatte längst ein substantielleres Leben in sich, trug einen tieferen Begriff seiner selbst längst in sich, und hatte somit ein höheres Bedürfniß für sein Denken, als jene Philosophien befriedigten. Ein solches Aufwärmen ist daher nur als der Durchgangspunkt des Sicheinlernens in bedingende vorausgehende Formen, als ein nachgeholtes Durchwandern durch nothwendige Bildungsstufen anzusehen. Solches in einer fernen Zeit Nachmachen und Wiederholen solcher dem Geiste fremd gewordenen Principien tritt in der Geschichte nur als eine vorübergehende, ohnehin auch in einer erstorbenen Sprache gemachte Erscheinung auf. Dergleichen sind nur Uebersetzungen, keine Originale; und der Geist befriedigt sich nur in der Erkenntniß seiner eigenen Ursprünglichkeit.

Wenn die neuste Zeit gleichfalls wieder aufgerufen wird, zum Standpunkt einer alten Philosophie zurückzukehren, wie man ins Besondere die Platonische Philosophie dazu — näher als Rettungsmittel, um aus allen den Verwickelungen der folgenden Zeiten herauszukommen — empfohlen hat, so ist solche Rückkehr nicht jene unbefangene Erscheinung des ersten Wiedereinlernens. Sondern dieser Rath der Bescheidenheit hat dieselbe Quelle, als das Ansinnen an die gebildete Gesellschaft, zu den Wilden der nordamerikanischen Wälder, ihren Sitten und den entsprechenden Vorstellungen zurückzukehren, und als die Anempfehlung der Religion Melchisedeks, welche Fichte [1] als die reinste und einfachste, und damit als diejenige aufgewiesen hat, zu der wir zurückkommen müssen. Es ist einerseits in solchem Rückschreiten die Sehnsucht nach einem Anfang und festen Ausgangspunkt nicht zu verkennen; allein dieser ist in dem Denken und der Idee

[1] Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, S. 211—212. (Vergl. Anweisung zum seligen Leben. S. 178, 348.)

selbst, nicht in einer autoritätsartigen Form zu suchen. Andererseits kann solche Zurückweisung des entwickelten, reichgewordenen Geistes auf solche Einfachheit — d. h. auf ein Abstractum, einen abstracten Zustand oder Gedanken — nur als die Zuflucht der Ohnmacht angesehen werden, welche dem reichen Material der Entwickelung, das sie vor sich sieht, und das eine Anforderung ist, vom Denken gewältigt und zur Tiefe zusammengefaßt zu werden, nicht genügen zu können fühlt, und ihre Hülfe in der Flucht vor demselben und in der Dürftigkeit sucht.

Aus dem Gesagten erklärt sich, warum so Mancher — der (es sey durch solche besondere Empfehlung veranlaßt, oder überhaupt von dem Ruhm eines Plato oder der alten Philosophie im Allgemeinen angezogen) an dieselbe geht, um sich seine eigene Philosophie so aus den Quellen zu schöpfen — sich durch solches Studium nicht befriedigt findet, und ungerechtfertigt von dannen geht. Es ist nur bis zu einem gewissen Grade Befriedigung darin zu finden. Man muß wissen, was man in den alten Philosophen oder in der Philosophie jeder andern bestimmten Zeit zu suchen hat: oder wenigstens wissen, daß man in solcher Philosophie eine bestimmte Entwickelungsstufe des Denkens vor sich hat, und in ihr nur diejenigen Formen und Bedürfnisse des Geistes zum Bewußtseyn gebracht sind, welche innerhalb der Grenzen einer solchen Stufe liegen. In dem Geiste der neuern Zeit schlummern tiefere Ideen, die, um sich wach zu wissen, einer andern Umgebung und Gegenwart bedürfen, als jene abstracten, unklaren, grauen Gedanken der alten Zeit. In Plato z. B. finden die Fragen über die Natur der Freiheit, den Ursprung des Uebels und des Bösen, die Vorsehung u. s. f. nicht ihre philosophische Erledigung. Man kann über solche Gegenstände sich wohl theils populare fromme Ansichten aus seinen schönen Darstellungen holen, theils aber den Entschluß, dergleichen philosophisch ganz auf der Seite liegen zu lassen, oder aber das Böse, die Freiheit nur als etwas Negatives zu betrachten.

Aber weder das Eine noch das Andere ist befriedigend für den Geist, wenn dergleichen Gegenstände einmal für ihn sind, wenn der Gegensatz des Selbstbewußtseyns ihm die Stärke erreicht hat, um in solche Interessen vertieft zu seyn. Ebenso verhält es sich mit den Fragen über das Erkenntnißvermögen, über den Gegensatz von Subjectivität und Objectivität, der zu Plato's Zeit noch nicht vorhanden war. Die Selbstständigkeit des Ich in sich, sein Fürsichseyn war ihm fremd; der Mensch war noch nicht so in sich zurückgegangen, hatte sich noch nicht für sich gesetzt. Das Subject war freilich freies Individuum, es wußte sich aber nur in der Einheit mit seinem Wesen; der Athener wußte sich frei als solcher, ebenso ein Römischer Bürger als ingenuus. Daß aber der Mensch an und für sich frei sey, seiner Substanz nach, als Mensch frei geboren: das wußte weder Plato noch Aristoteles, weder Cicero noch die Römischen Rechtslehrer, obgleich dieser Begriff allein die Quelle des Rechts ist. Erst in dem christlichen Princip ist wesentlich der individuelle persönliche Geist von unendlichem, absolutem Werthe; Gott will, daß allen Menschen geholfen werde. In der christlichen Religion kam die Lehre auf, daß vor Gott alle Menschen gleich sind, indem Christus sie zur christlichen Freiheit befreit hat. Diese Bestimmungen machen die Freiheit unabhängig von Geburt, Stand, Bildung u. s. f.: und es ist ungeheuer viel, was damit vorgerückt worden ist; aber sie sind noch verschieden von dem, daß es den Begriff des Menschen ausmacht, ein Freies zu seyn. Das Gefühl dieser Bestimmung hat Jahrhunderte, Jahrtausende lang getrieben: die ungeheuersten Umwälzungen hat dieser Trieb hervorgebracht; aber der Begriff, die Erkenntniß, daß der Mensch von Natur frei ist, dieß Wissen seiner selbst ist nicht alt.

B.

Verhältniß der Philosophie zu andern Gebieten.

Die Geschichte der Philosophie hat diese Wissenschaft in der Gestalt der Zeit und der Individualitäten, von welchen ein Gebilde derselben ausgegangen, darzustellen. Solche Darstellung hat aber die äußere Geschichte der Zeit von sich auszuschließen, und nur an den allgemeinen Charakter des Volks und der Zeit und den allgemeinen Zustand zu erinnern. In der That stellt aber die Geschichte der Philosophie selbst diesen Charakter, und zwar die höchste Spitze desselben dar; sie steht im innigsten Zusammenhange mit ihm, und die bestimmte Gestalt der Philosophie, die einer Zeit angehört, ist selbst nur eine Seite, ein Moment desselben. Es ist, um dieser innigen Berührung willen, näher zu betrachten, theils welches Verhältniß eine Philosophie zu ihren geschichtlichen Umgebungen hat, theils aber vornehmlich was ihr eigenthümlich ist, worauf also, mit Abscheidung des mit ihr noch so nah Verwandten das Augenmerk allein zu richten ist. Dieser nicht bloß äußerliche, sondern wesentliche Zusammenhang hat daher zwei Seiten, die wir betrachten müssen. Die erste ist die eigentlich geschichtliche Seite des Zusammenhanges, die zweite der Zusammenhang der Sache, der Zusammenhang der Philosophie mit der Religion u. s. f.; wodurch wir zugleich die nähere Bestimmung der Philosophie selber erhalten.

1. Geschichtliche Seite dieses Zusammenhanges.

Man sagt gewöhnlich, daß die politischen Verhältnisse, die Religion u. s. f. zu betrachten seyen, weil sie großen Einfluß auf die Philosophie der Zeit gehabt haben, und diese ebenso einen Einfluß auf jene ausübe. Wenn man sich aber mit solchen Kategorien, wie „großer Einfluß," begnügt: so stellt man Beides in einen äußerlichen Zusammenhang, und geht von dem Gesichts-

punkte aus, daß beide Seiten für sich selbstständig sind. Hier müssen wir dieß Verhältniß jedoch nach einer andern Kategorie betrachten, nicht nach dem Einfluß oder der Wirkung auf einander. Die wesentliche Kategorie ist die Einheit aller dieser verschiedenen Gestaltungen, so daß es nur Ein Geist ist, der sich in diesen verschiedenen Momenten manifestirt und ausprägt.

a. Aeußere, geschichtliche Bedingung zum Philosophiren.

Zuerst ist zu bemerken, daß eine gewisse Stufe der geistigen Bildung eines Volkes dazu erforderlich ist, damit überhaupt philosophirt werde. „Erst nachdem für die Noth des Lebens gesorgt ist, hat man zu philosophiren angefangen," sagt Aristoteles (Metaph. I., 2.); denn da die Philosophie ein freies, nicht selbstsüchtiges Thun ist, so muß vorerst die Angst der Begierden verschwunden, Erstarkung, Erhebung, Befestigung des Geistes in sich eingetreten seyn, Leidenschaften müssen abgerieben nnd das Bewußtseyn so weit fortgerückt seyn, um an allgemeine Gegenstände zu denken. Die Philosophie kann man daher eine Art von Luxus nennen, eben insofern Luxus diejenigen Genüsse und Beschäftigungen bezeichnet, die nicht der äußern Nothwendigkeit als solcher angehören. Die Philosophie scheint in dieser Rücksicht allerdings entbehrlich zu seyn: es kommt aber darauf an, was man nothwendig nennt; von Seiten des Geistes kann man die Philosophie gerade als das Nothwendigste setzen.

b. Geschichtlicher Eintritt eines geistigen Bedürfnisses zum Philosophiren.

So sehr die Philosophie auch, als Denken und Begreifen des Geistes einer Zeit, apriorisch ist: so wesentlich ist sie zugleich Resultat, da der Gedanke hervorgebracht, ja die Lebendigkeit und Thätigkeit ist, sich hervorzubringen. Diese Thätigkeit enthält das wesentliche Moment einer Negation, indem Hervorbringen auch Vernichten ist; denn die Philosophie, damit sie sich hervorbringe, hat das Natürliche zu ihrem Ausgangspunkte, um es aufzuheben. Die Phi-

losophie tritt also zu einer Zeit auf, wo der Geist eines Volkes sich schon aus der gleichgültigen Dumpfheit des ersten Naturlebens herausgearbeitet hat, ebenso als aus dem Standpunkt des leidenschaftlichen Interesses, so daß diese Richtung aufs Einzelne sich abgearbeitet hat. Wie der Geist aber über seine natürliche Gestalt hinausgeht, so geht er auch von seiner realen Sittlichkeit und der Kraft des Lebens zum Reflectiren und Begreifen über. Die Folge davon ist, daß er diese substantielle Weise der Existenz, diese Sittlichkeit, diesen Glauben angreift und wankend macht; womit die Periode des Verderbens eintritt. Der weitere Fortgang ist dann, daß der Gedanke sich in sich sammelt. Man kann sagen, wo ein Volk aus seinem concreten Leben überhaupt heraus ist, Trennung und Unterschied der Stände entstanden ist, und das Volk sich seinem Untergange nähert, wo ein Bruch zwischen dem innern Streben und der äußern Wirklichkeit eingetreten ist, die bisherige Gestalt der Religion u. s. w. nicht mehr genügt, wo der Geist Gleichgültigkeit an seiner lebendigen Existenz kund giebt oder unbefriedigt in derselben weilt, und ein sittliches Leben sich auflöst, — erst da wird philosophirt. Der Geist flüchtet nämlich dann in die Räume des Gedankens, um gegen die wirkliche Welt sich ein Reich des Gedankens zu bilden; und die Philosophie ist die Versöhnung des Verderbens jener reellen Welt, das der Gedanke angefangen hat. Wenn die Philosophie mit ihren Abstractionen Grau in Grau malt, so ist die Frische und Lebendigkeit der Jugend schon fort; und es ist ihre Versöhnung eine Versöhnung nicht in der Wirklichkeit, sondern in der ideellen Welt. Die Philosophen in Griechenland hielten sich so von den Staatsgeschäften entfernt; und das Volk nannte sie Müßiggänger, weil sie sich in die Gedankenwelt zurückgezogen haben.

Diese Erscheinung bewährt sich durch die ganze Geschichte der Philosophie. So ist mit dem Untergange der Jonischen Staaten in Kleinasien die Jonische Philosophie aufgegangen. Sokrates und Plato hatten keine Freude mehr am Athenischen Staats-

leben, welches in seinem Untergange begriffen war: Plato suchte, ein Besseres beim Dionysius zu bewerkstelligen; so tritt in Athen mit dem Verderben des Athenischen Volks die Zeit ein, wo die Philosophie dort hervorkommt. In Rom breitete sich die Philosophie erst mit dem Untergange des eigentlichen Römischen Lebens, der Republik, unter dem Despotismus der Römischen Kaiser aus: in dieser Zeit des Unglücks der Welt und des Untergangs des politischen Lebens, wo das frühere religiöse Leben wankte und Alles in Auflösung und Streben nach einem Neuen begriffen war. Mit dem Untergange des Römischen Kaiserthums, das so groß, reich und prachtvoll, aber innerlich erstorben war, ist die hohe und höchste Ausbildung der alten Philosophie durch die neuplatonischen Philosophen zu Alexandrien verbunden. Ebenso im 15. und 16. Jahrhundert, als das Germanische Leben des Mittelalters eine andere Form gewann, und (während früher das politische Leben noch in Einheit mit der Religion gestanden, oder, wenn der Staat auch gegen die Kirche kämpfte, diese dennoch die herrschende blieb) jetzt der Bruch zwischen Staat und Kirche eingetreten war: da ist die Philosophie zunächst zwar nur eingelernt worden, nachher aber in der modernen Zeit selbstständig aufgetreten. Die Philosophie tritt so nur in einer gewissen Bildungsepoche des Ganzen ein.

c. Die Philosophie als der Gedanke ihrer Zeit.

Aber es kommt die Zeit nicht nur überhaupt, daß überhaupt philosophirt wird, sondern in einem Volke ist es eine bestimmte Philosophie, die sich aufthut; und diese Bestimmtheit des Standpunkts des Gedankens ist dieselbe Bestimmtheit, welche alle anderen geschichtlichen Seiten des Volksgeistes durchdringt, im innigsten Zusammenhange mit ihnen steht, und ihre Grundlage ausmacht. Die bestimmte Gestalt einer Philosophie ist also gleichzeitig mit einer bestimmten Gestalt der Völker, unter welchen sie auftritt, mit ihrer Verfassung und Regierungsform, ihrer Sittlichkeit, ihrem geselligen Leben, den Geschicklichkeiten, Ge-

wohnheiten und Bequemlichkeiten desselben, mit ihren Versuchen und Arbeiten in Kunst und Wissenschaft, mit ihren Religionen, den Kriegsschicksalen und äußerlichen Verhältnissen überhaupt, — mit dem Untergange der Staaten, in denen dieß bestimmte Princip sich geltend gemacht hatte, und mit der Entstehung und dem Emporkommen neuer, worin ein höheres Princip seine Erzeugung und Entwickelung findet. Der Geist hat das Princip der bestimmten Stufe seines Selbstbewußtseyns, die er erreicht hat, jedesmal in den ganzen Reichthum seiner Vielseitigkeit ausgearbeitet und ausgebreitet. Dieser reiche Geist eines Volkes ist eine Organisation, ein Dom, der Gewölbe, Gänge, Säulenreihen, Hallen, vielfache Abtheilungen hat, welches Alles aus einem Ganzen, einem Zwecke hervorgegangen. Von diesen mannigfaltigen Seiten ist die Philosophie eine Form. Und welche? Sie ist die höchste Blüthe, sie der Begriff der ganzen Gestalt des Geistes, das Bewußtseyn und das geistige Wesen des ganzen Zustandes, der Geist der Zeit, als sich denkender Geist vorhanden. Das vielgestaltete Ganze spiegelt in ihr als dem einfachen Brennpunkte, dem sich wissenden Begriffe desselben, sich ab.

Die Philosophie, die innerhalb des Christenthums nothwendig ist, konnte nicht in Rom Statt finden, da alle Seiten des Ganzen nur Ausdruck einer und derselben Bestimmtheit sind. Das Verhältniß der politischen Geschichte, der Staatsverfassungen, der Kunst und Religion zur Philosophie ist deswegen nicht dieses, daß sie Ursachen der Philosophie wären, oder umgekehrt diese der Grund von jenen; sondern sie haben vielmehr alle zusammen eine und dieselbe gemeinschaftliche Wurzel, den Geist der Zeit. Es ist Ein bestimmtes Wesen, Ein bestimmter Charakter, welcher alle Seiten durchdringt, und sich in dem Politischen und in dem Andern als in verschiedenen Elementen darstellt; es ist Ein Zustand, der in allen seinen Theilen in sich zusammenhängt, und dessen verschiedene Seiten, so mannigfaltig und zufällig sie aussehen mögen, so sehr sie sich auch zu widersprechen scheinen,

nichts der Grundlage Heterogenes in sich enthalten. Diese bestimmte Stufe ist aus einer vorhergehenden hervorgegangen. Es aber aufzuzeigen, wie der Geist einer Zeit seine ganze Wirklichkeit und ihr Schicksal nach seinem Principe ausprägt, — diesen ganzen Bau begreifend darzustellen, das bleibt uns auf der Seite liegen; es wäre der Gegenstand der philosophischen Weltgeschichte überhaupt. Aber uns gehen die Gestaltungen nur an, welche das Princip des Geistes in einem mit der Philosophie verwandten geistigen Elemente ausprägen.

Dieß ist die Stellung der Philosophie unter den Gestaltungen; wovon eine Folge ist, daß sie ganz identisch ist mit ihrer Zeit. Wenn die Philosophie aber auch dem Inhalte nach nicht über ihrer Zeit steht, so doch der Form nach, indem sie, als das Denken und Wissen dessen, was der substantielle Geist ihrer Zeit ist, ihn sich zum Gegenstande macht. Insofern sie im Geiste ihrer Zeit ist, ist er ihr bestimmter weltlicher Inhalt: zugleich ist sie aber als Wissen auch darüber hinaus, indem sie ihn sich gegenüberstellt; aber dieß ist nur formell, denn sie hat wahrhaft keinen anderen Inhalt. Dieß Wissen selbst ist allerdings die Wirklichkeit des Geistes, das Selbstwissen des Geistes, das vorher noch nicht vorhanden war; so ist der formelle Unterschied auch ein realer wirklicher Unterschied. Durch das Wissen setzt der Geist einen Unterschied zwischen das Wissen und das, was ist; dieß Wissen ist es dann, was eine neue Form der Entwickelung hervorbringt. Die neuen Formen sind zunächst nur Weisen des Wissens, und so kommt eine neue Philosophie hervor; doch da sie schon ein weiterer Charakter des Geistes ist, so ist sie die innere Geburtsstätte des Geistes, der später zu wirklicher Gestaltung hervortreten wird. Das Concrete hiervon werden wir weiter unten haben; wir werden da sehen, daß das, was die Griechische Philosophie gewesen ist, in der christlichen Welt in die Wirklichkeit getreten ist.

2. Abscheidung der Philosophie von den mit ihr verwandten Gebieten.

Näher theils nach ihrem Elemente, theils nach den eigenthümlichen Gegenständen verwandt mit der Geschichte der Philosophie ist die Geschichte der übrigen Wissenschaften und der Bildung, vornehmlich die Geschichte der Kunst und der Religion. Diese Verwandtschaft ist es besonders, wodurch die Abhandlung der Geschichte der Philosophie in Verlegenheit gesetzt wird. Läßt sie sich auf die Besitzthümer der Bildung überhaupt und näher der wissenschaftlichen Bildung ein, und noch mehr auf die Mythen der Völker, auf die in denselben nur enthaltenen Philosopheme, ferner auf die religiösen Gedanken selbst, die schon als Gedanken sind, auf das Speculative, das darin zum Vorschein kommt, so hat sie keine Grenzen: theils wegen der Menge des Stoffes selbst, und der Bemühungen ihn zu bearbeiten und herauszupräpariren, theils weil dieser mit so vielem Andern in unmittelbarem Zusammenhange steht. Aber man muß die Abscheidung nicht willkührlich und wie von ungefähr machen, sondern sie auf gründliche Bestimmungen bringen. Wenn wir uns bloß an den Namen der Philosophie halten, so gehört aller dieser Stoff in die Geschichte derselben.

Ich will nach drei Gesichtspunkten von diesem Stoffe sprechen, indem dreierlei verwandte Seiten näher herauszuheben und von der Philosophie abzuscheiden sind. Die erste dieser Seiten ist das, was man überhaupt zur wissenschaftlichen Bildung rechnet; das sind die Anfänge des verständigen Denkens. Das zweite Gebiet ist die Mythologie und Religion; die Beziehung der Philosophie auf sie erscheint oft feindselig, in der Griechischen Zeit so gut wie in der christlichen. Das dritte Gebiet ist das räsonnirende Philosophiren, die verständige Metaphysik. Indem wir abscheiden, was mit der Philosophie verwandt ist, haben wir zugleich auf die Momente in diesem Verwandten aufmerksam zu

machen, welche zum Begriff der Philosophie gehören, aber zum Theil getrennt vorkommen; und so können wir daraus den Begriff der Philosophie erkennen.

a. Verhältniß der Philosophie zur wissenschaftlichen Bildung.

Was die besonderen Wissenschaften betrifft, so ist zwar die Erkenntniß und das Denken ihr Element, wie das Element der Philosophie; aber ihre Gegenstände sind zunächst die endlichen Gegenstände und die Erscheinung. Eine Sammlung von Kenntnissen über diesen Inhalt ist von selbst von der Philosophie ausgeschlossen; weder dieser Inhalt, noch solche Form geht diese an. Wenn sie aber auch systematische Wissenschaften sind, und allgemeine Grundsätze und Gesetze enthalten und davon ausgehen, so beziehen sich solche doch auf einen beschränkten Kreis von Gegenständen. Die letzten Gründe sind wie die Gegenstände selbst vorausgesetzt, es sey, daß die äußere Erfahrung, oder die Empfindung des Herzens, der natürliche oder gebildete Sinn von Recht und Pflicht, die Quelle ausmacht, aus der sie geschöpft werden. In ihrer Methode setzen sie die Logik, die Bestimmungen und Grundsätze des Denkens überhaupt voraus.

Die Denkformen, ferner die Gesichtspunkte und Grundsätze, welche in den Wissenschaften gelten und den letzten Halt ihres übrigen Stoffes ausmachen, sind ihnen jedoch nicht eigenthümlich, sondern mit der Bildung einer Zeit und eines Volkes überhaupt gemeinschaftlich. Die Bildung besteht überhaupt in den allgemeinen Vorstellungen und Zwecken, in dem Umfang der bestimmten geistigen Mächte, welche das Bewußtseyn und das Leben regieren. Unser Bewußtseyn hat diese Vorstellungen, läßt sie als letzte Bestimmungen gelten, läuft an ihnen als seinen leitenden Verknüpfungen fort; aber es weiß sie nicht, es macht sie selbst nicht zu Gegenständen und Interessen seiner Betrachtung. Um ein abstractes Beispiel zu geben, hat und gebraucht jedes Bewußtseyn die ganz abstracte Denkbestimmung Seyn: „Die Sonne

ist am Himmel, die Traube ist reif" u. s. f. ins Unendliche; oder in höherer Bildung geht es an dem Verhältnisse von Ursache und Wirkung, von Kraft und ihrer Aeußerung u. s. w. fort. All' sein Wissen und Vorstellen ist von solcher Metaphysik durchwebt und regiert; sie ist das Netz, in welches aller der concrete Stoff gefaßt ist, der den Menschen in seinem Thun und Treiben beschäftigt. Aber dieses Gewebe und dessen Knoten sind in unserem gewöhnlichen Bewußtseyn in den vielschichtigen Stoff versenkt: dieser enthält unsere gewußten Interessen und Gegenstände, die wir vor uns haben; jene allgemeinen Fäden werden nicht herausgehoben und für sich zu den Gegenständen unserer Reflexion gemacht.

Die allgemeine wissenschaftliche Bildung rechnen wir Deutsche nun selten zur Philosophie. Doch finden sich auch davon Spuren, wie z. B. die philosophische Facultät alle Wissenschaften enthält, die nicht unmittelbar für den Zweck des Staates und der Kirche sind. Zusammenhangend damit ist die Bedeutung des Namens Philosophie, die noch jetzt bei den Engländern vornehmlich vorkommt. Die Naturwissenschaften werden in England Philosophie genannt. Ein „philosophisches Journal" in England, von Thomson herausgegeben, schreibt über Chemie, Ackerbau, über den Mist, die Wirthschafts- und Gewerbkunde, wie Hermbstädt's Journal, und theilt Erfindungen hierüber mit. Die Engländer nennen physicalische Instrumente, wie Barometer und Thermometer, philosophische Instrumente. Auch Theorien, besonders aber Moral und moralische Wissenschaften, die aus den Gefühlen des menschlichen Herzens oder aus der Erfahrung genommen sind, werden Philosophie genannt: endlich auch Theorien, Grundsätze über die National-Oekonomie. Und so wird wenigstens in England der Name der Philosophie geehrt. Unter Lord Liverpools Vorsitz fand vor einiger Zeit ein Gastmal Statt, dem auch der Minister Canning beiwohnte; in dessen Danksagung kommt vor, er wünsche England Glück, daß dort die philosophischen Grund-

sätze der Staatsverwaltung in Ausübung gebracht werden. So ist dort wenigstens die Philosophie kein Spitzname.

In der Anfangszeit der Bildung begegnet uns aber diese Vermischung von Philosophie und allgemeiner Bildung öfter. Es tritt eine Zeit im Volke ein, wo der Geist sich auf allgemeine Gegenstände wirft, indem er z. B. die natürlichen Dinge unter allgemeine Verstandesbestimmungen zu bringen, ihre Ursachen zu erkennen sucht u. s. f. Da sagt man, das Volk fange an zu philosophiren; denn dieser Inhalt hat mit der Philosophie das Denken gemein. Wie wir in solcher Zeit Sprüche über das allgemeine Geschehen der Natur finden, so auch in Ansehung des Geistigen Sittensprüche, moralische Sentenzen, allgemeine Grundsätze über die Sittlichkeit, den Willen, die Pflichten und dergleichen; und diejenigen, welche sie ausgesprochen haben, sind Weise oder Philosophen geheißen worden. So begegnen uns sogleich im Anfange der Griechischen Philosophie die sieben Weisen und die Ionischen Philosophen. Von ihnen werden uns eine Menge Vorstellungen und Entdeckungen angeführt, die neben die philosophischen Sätze treten: so soll Thales, nach Andern ein Anderer, Sonnen- und Mondfinsternisse durch das Dazwischentreten des Mondes oder der Erde erklärt haben. Solches nannte man auch ein Philosophem. Pythagoras hat das Princip der Harmonie der Töne gefunden. Andere haben sich Vorstellungen von den Gestirnen gemacht: das Himmelsgewölbe sey durchlöchertes Metall, durch welches hindurch wir das Empyreum, das ewige Feuer sehen, das die Welt umgiebt. Solche Sätze gehören, als Producte des Verstandes, nicht in die Geschichte der Philosophie, wenn auch darin schon liegt, daß über das bloß sinnliche Anstieren hinausgegangen wird, so wie darüber, solche Gegenstände nur durch die Phantasie vorzustellen. Erde und Himmel wird auf diese Weise von Göttern entvölkert, indem der Verstand die Dinge in ihrer äußerlichen, natürlichen Bestimmtheit dem Geiste gegenüberstellt.

In späterer Zeit ist die Epoche des Wiederauflebens der

Wissenschaften ebenso merkwürdig in dieser Hinsicht. Allgemeine Grundsätze über den Staat u. s. w. wurden ausgesprochen, und es es ist eine philosophische Seite darin nicht zu verkennen. Hierher gehören die Philosophien von Hobbes und Descartes; des Letztern Schriften enthalten philosophische Principien, seine Naturphilosophie ist aber ebenso empirisch. Hugo Grotius schrieb ein Völkerrecht; wobei, was geschichtlich bei den Völkern als Recht galt, der consensus gentium, ein Hauptmoment war. Wenn früher die Medicin eine Sammlung von Einzelnheiten, und dabei ein theosophisches Gebrau war, mit Astrologie u. s. w. vermischt (auch durch Heiligthümer wurde geheilt, was nicht so fern lag): so trat dagegen nun eine Betrachtung der Natur auf, wo man darauf ausging, Gesetze und Kräfte der Natur zu erkennen. Man hat das apriorische Räsonniren über die natürlichen Dinge, nach der Metaphysik der scholastischen Philosophie oder von der Religion aus, aufgegeben. Die Newtonische Philosophie enthält nichts Anderes, als die Naturwissenschaft, d. h. die Kenntniß von den Gesetzen, Kräften, allgemeinen Beschaffenheiten der Natur, geschöpft aus der Wahrnehmung, aus der Erfahrung. So sehr dieß auch dem Principe der Philosophie entgegengesetzt zu seyn scheint, so hat es doch dieß mit der Philosophie gemein, daß die Grundsätze allgemein, und näher, daß ich dieß erfahren habe, daß es in meinem Sinne liegt und mir dadurch gilt.

Diese Form ist im Allgemeinen dem Positiven entgegengesetzt, und ist besonders aufgetreten im Gegensatz gegen die Religion und gegen das Positive derselben. Wenn in der Zeit des Mittelalters die Kirche Dogmen als allgemeine Wahrheiten festgesetzt hatte, so hat der Mensch jetzt aus dem Zeugniß seines „eigenen Denkens," Gefühls und Vorstellens ein Mistrauen dagegen bekommen; wobei nur zu bemerken ist, daß „mein eigenes Denken" eigentlich ein Pleonasmus ist, da Jeder für sich denken muß und es Keiner für den Andern thun kann. Ebenso hat

sich dieß Princip gegen die geltenden Staatsverfassungen gewendet, und für sie andere Principien gesucht, um jene nach diesen zu berichtigen. Es wurden jetzt allgemeine Grundsätze des Staats aufgestellt, während früher, wie die Religion positiv war, in eben der Rücksicht auch die Gründe des Gehorsams der Unterthanen gegen den Fürsten und die Obrigkeit galten. Die Könige hatten, als die Gesalbten des Herrn, im Sinne der Jüdischen Könige, ihre Gewalt von Gott und nur ihm Rechenschaft zu geben, indem die Obrigkeit von Gott eingesetzt sey. Insofern waren Theologie und Jurisprudenz überhaupt feste, positive Wissenschaften, dieß Positive komme nun, woher es wolle. Gegen diese äußere Autorität hat sich das Nachdenken gewendet; so war, besonders in England, die Quelle des Staats- und Civil-Rechts nicht mehr bloß göttliche Autorität, wie das Mosaische Recht. Für die Autorität der Könige wurden andere Berechtigungen gesucht, z. B. der immanente Zweck des Staats, das Wohl der Völker. Das ist eine ganz andere Quelle der Wahrheit, welche sich der geoffenbarten, gegebenen und positiven Wahrheit entgegenstellte. Dieß Unterschieben eines andern Grundes, als den der Autorität, hat man Philosophiren genannt.

Dieses Wissen war so Wissen von Endlichem, die Welt der Inhalt des Wissens. Indem dieser Inhalt aus der menschlichen Vernunft durch Selbstsehen kam, so sind die Menschen so selbstthätig gewesen. Diese Selbstthätigkeit des Geistes ist hier das ganz richtige Moment, welches der Philosophie zukommt, wenn gleich der Begriff der Philosophie durch diese formelle Bestimmung, welche sich auf endliche Gegenstände beschränkt, noch nicht erschöpft wird. Dieses Selbstdenken ist geehrt, und menschliche Weisheit oder auch Weltweisheit genannt worden, da sie Irdisches zum Gegenstande hatte und auch in der Welt selbst entstanden war. Dieses war die Bedeutung der Philosophie gewesen; und man hatte insofern Recht, sie Weltweisheit zu nennen. Friedrich von Schlegel hat für die Philosophie diesen Spitznamen wieder aufgewärmt,

und damit bezeichnen wollen, daß sie wegbleiben müsse, wo von Höherem, z. B. der Religion, die Rede sey; und er hat viele Nachtreter gehabt. Die Philosophie beschäftigt sich zwar mit endlichen Dingen, aber nach Spinoza als bleibend in der göttlichen Idee; sie hat also denselben Zweck, wie die Religion. Den endlichen Wissenschaften aber, welche jetzt auch von der Philosophie unterschieden werden, warf schon die Kirche vor, daß sie von Gott abführen, eben weil sie nur Endliches zum Gegenstande haben. Dieser Mangel derselben, von der Seite des Inhalts aufgefaßt, führt uns zum zweiten mit der Philosophie verwandten Gebiete, zur Religion.

b. Verhältniß der Philosophie zur Religion.

Wie nämlich das erste Gebiet mit der Philosophie durch die formelle, selbstständige Erkenntniß überhaupt verwandt war: so ist die Religion durch den Inhalt zwar das Gegentheil dieser ersten Weise und Sphäre, aber durch denselben eben mit der Philosophie verwandt. Ihr Gegenstand ist nicht das Irdische, Weltliche, sondern das Unendliche. Mit der Kunst und vornehmlich mit der Religion hat die Philosophie es gemein, die ganz allgemeinen Gegenstände zum Inhalt zu haben; sie sind die Weisen, in welchen die höchste Idee für das nicht philosophische, fürs empfindende, anschauende, vorstellende Bewußtseyn vorhanden ist. Indem nun der Zeit nach im Gange der Bildung die Erscheinung der Religion dem Hervortreten der Philosophie vorangeht, so ist dieses Verhältniß wesentlich zu erwähnen; und es hat sich die Bestimmung für den Anfang der Geschichte der Philosophie daran zu knüpfen, indem eben zu zeigen ist, inwiefern von ihr das Religiöse auszuschließen, und mit ihm nicht der Anfang zu machen ist.

In den Religionen haben die Völker allerdings niedergelegt, wie sie sich das Wesen der Welt, die Substanz der Natur und des Geistes vorstellten, und wie das Verhältniß des Menschen zu demselben. Das absolute Wesen ist hier ihrem Be-

wußtseyn Gegenstand: und als solcher zunächst das Andere für sie, ein Jenseits, näheres oder ferneres, freundlicher oder furchtbarer und feindlicher. In der Andacht und im Cultus hebt der Mensch diesen Gegensatz auf, und erhebt sich zum Bewußtseyn der Einheit mit seinem Wesen, zu dem Gefühl oder der Zuversicht der Gnade Gottes, daß Gott die Menschen zur Versöhnung mit sich angenommen hat. Ist in der Vorstellung schon, wie z. B. bei den Griechen, dieß Wesen ein dem Menschen bereits an und für sich freundliches, so ist der Cultus mehr nur der Genuß dieser Einheit. Dieß Wesen ist nun überhaupt die an und für sich seyende Vernunft, die allgemeine concrete Substanz, der Geist, dessen Urgrund sich im Bewußtseyn gegenständlich ist; es ist dieß also eine Vorstellung desselben, in welcher nicht nur Vernünftigkeit überhaupt, sondern in welcher die allgemeine unendliche Vernünftigkeit ist. Vor allen Dingen müssen wir daher, wie die Philosophie, so auch die Religion fassen, d. i. als vernünftig erkennen und anerkennen; denn sie ist das Werk der sich offenbarenden Vernunft, und ihr höchstes, vernünftigstes. Es sind mithin absurde Vorstellungen, daß Priester dem Volke zum Betrug und Eigennutz eine Religion überhaupt gedichtet haben u. s. f.; es ist ebenso seicht als verkehrt, die Religion als eine Sache der Willkür, oder Täuschung anzusehen. Misbraucht haben Priester oft die Religion, — eine Möglichkeit, welche eine Consequenz des äußern Verhältnisses und zeitlichen Daseyns der Religion ist. Sie kann also wohl hie und da an diesem äußerlichen Zusammenhange ergriffen werden; aber, weil sie Religion ist, so ist sie es wesentlich, die vielmehr gegen die endlichen Zwecke und deren Verwickelungen festhält, und die über sie erhabene Region ausmacht. Diese Region des Geistes ist vielmehr das Heiligthum der Wahrheit selbst, das Heiligthum, worin die übrige Täuschung der Sinnenwelt, der endlichen Vorstellungen und Zwecke, dieses Feldes der Meinung und der Willkür, zerflossen ist.

Dieß Vernünftige, wie es wesentlicher Inhalt der Religionen ist, könnte nun herauszuheben, und als geschichtliche Reihe von Philosophemen anzuführen zu seyn scheinen. Die Philosophie steht mit der Religion auf gleichem Boden, hat denselben Gegenstand: die allgemeine, an und für sich seyende Vernunft; der Geist will sich diesen Gegenstand zu eigen machen, wie in der Religion es in der Andacht und dem Cultus geschieht. Allein die Form, wie jener Inhalt in der Religion vorhanden ist, ist verschieden von derjenigen, wie er in der Philosophie vorhanden ist; und deswegen ist eine Geschichte der Philosophie von einer Geschichte der Religion nothwendig unterschieden. Die Andacht ist nur ein Daranhindenken; die Philosophie will diese Versöhnung durch denkende Erkenntniß vollbringen, indem der Geist sein Wesen in sich aufnehmen will. Die Philosophie verhält sich in der Form des denkenden Bewußtseyns zu ihrem Gegenstande: die Religion nicht auf diese Weise. Aber der Unterschied beider Sphären darf nicht so abstract gefaßt werden, als ob nur in der Philosophie gedacht werde, nicht in der Religion; diese hat auch Vorstellungen, allgemeine Gedanken. Weil Beides so nahe verwandt ist, ist es in der Geschichte der Philosophie eine alte Tradition, eine Persische, Indische u. s. f. Philosophie aufzuführen; eine Gewohnheit, die zum Theil noch in ganzen Geschichten der Philosophie beibehalten wird. Auch ist es eine solche überall fortgepflanzte Sage, daß z. B. Pythagoras seine Philosophie aus Indien und Aegypten geholt habe; es ist ein alter Ruhm, der Ruhm der Weisheit dieser Völker, welche auch Philosophie in sich zu enthalten verstanden wird. Ohnehin führen die morgenländischen Vorstellungen und Gottesdienste, welche zur Zeit des Römischen Kaiserreichs das Abendland durchdrungen haben, den Namen Orientalischer Philosophie. Wenn in der christlichen Welt die christliche Religion und die Philosophie bestimmter als getrennt betrachtet werden, so wird dagegen vornehmlich in jenem Orientalischen Alterthum Religion

und Philosophie als ungetrennt in dem Sinne betrachtet, daß der Inhalt in der Form, in welcher er Philosophie ist, vorhanden gewesen sey. Bei der Geläufigkeit dieser Vorstellungen, und um für das Verhalten einer Geschichte der Philosophie zu religiösen Vorstellungen eine bestimmtere Grenze zu haben, wird es zweckmäßig seyn, über die Form, welche religiöse Vorstellungen von Philosophemen unterscheidet, einige nähere Betrachtungen anzustellen.

Die Religion hat nicht nur allgemeine Gedanken, als inneren Inhalt implicite in ihren Mythen, Phantasie-Vorstellungen, und positiven eigentlichen Geschichten, so daß wir solchen Inhalt erst hernach als Philosophem aus den Mythen herausgraben müssen: sondern oft hat die Religion den Inhalt auch explicite in der Form des Gedankens. In der Persischen und Indischen Religion sind sehr tiefe, erhabene, speculative Gedanken selbst ausgesprochen. Ja, es begegnen uns ferner in der Religion ausdrückliche Philosophien, wie z. B. die Philosophie der Kirchenväter. Die scholastische Philosophie ist wesentlich Theologie gewesen; wir finden hier eine Verbindung, oder, wenn man will, Vermischung von Theologie und Philosophie, die uns wohl in Verlegenheit setzen kann. Die Frage ist nun einerseits: Wie unterscheidet sich die Philosophie von der Theologie, dem Wissen der Religion, oder von der Religion, als Bewußtseyn? und dann: Inwiefern haben wir in der Geschichte der Philosophie auf das Religiöse Rücksicht zu nehmen? Zur Beantwortung dieser letzten Frage ist wieder von drei Seiten zu sprechen: erstens der mythischen und geschichtlichen Seite der Religion, und ihrer Verwandtschaft mit der Philosophie; zweitens von den ausdrücklichen Philosophemen und speculativen Gedanken in der Religion; drittens von der Philosophie innerhalb der Theologie.

α. Unterschied von Philosophie und Religion.

Die mythische Seite, darunter die geschichtlich positive Seite überhaupt, ist interessant zu betrachten, weil daraus der Unter-

schied in Hinsicht der Form erhellen wird, in welcher dieser Inhalt im Gegensatz zur Philosophie vorhanden ist. Ja, bei ihrer Verwandtschaft geht ihre Verschiedenheit zugleich zur scheinbaren Unverträglichkeit fort. Dieser Gegensatz fällt nicht nur in unsere Betrachtung, sondern macht selbst ein sehr bestimmtes Moment in der Geschichte aus. Es wird der Philosophie zugemuthet, daß sie ihr Beginnen, ihre Erkenntnißweise rechtfertige: und sie hat sich dadurch in Gegensatz gegen die Religion gesetzt; umgekehrt ist dann auch das Philosophiren von der Religion und der Kirche angefeindet und verdammt worden. Schon die Griechische Volksreligion hat mehrere Philosophen verbannt; noch mehr ist dieser Gegensatz aber in der christlichen Kirche vorgekommen. Es ist also nicht nur zu fragen, ob in der Geschichte der Philosophie auf die Religion Rücksicht zu nehmen sey; sondern es ist geschehen, daß die Philosophie selbst Rücksicht auf die Religion, und diese auf jene genommen hat. Da sich Beide in der Geschichte nicht unberührt auf der Seite haben liegen lassen, so dürfen wir es auch nicht. Von ihrem Verhältnisse müssen wir daher bestimmt, offen und ehrlich sprechen: **aborder la question,** wie die Franzosen es nennen. Wir dürfen nicht quängeln, als sei solche Erörterung zu delicat, nicht uns hinaushelfen wollen durch Drumherumreden, noch Ausflüchte und Wendungen suchen; so daß am Ende Niemand wisse, was es heißen soll. Man muß sich nicht den Schein geben wollen, als ob man die Religion wolle unangetastet liegen lassen. Dieser Schein ist nichts Anderes, als daß man verdecken will, daß sich die Philosophie gegen die Religion gerichtet hat. Die Religion, — d. h. die Theologen, machen es zwar so; sie ignoriren die Philosophie, aber nur um in ihren willkürlichen Räsonnements nicht genirt zu werden.

Es könnte scheinen, als wenn die Religion forderte, daß der Mensch auf das Denken allgemeiner Gegenstände, auf die Philosophie verzichte, weil dieß nur Weltweisheit, menschliches

Thun sey. Die menschliche Vernunft wird dann der göttlichen entgegengesetzt. Man ist hierüber zwar wohl an die Unterscheidung von göttlicher Lehre und Gesetz, und von menschlichem Machwerk und Erfindung in dem Sinne gewöhnt, daß unter Letzterem alles das zusammengefaßt wird, was in seiner Erscheinung aus dem Bewußtseyn, der Intelligenz oder dem Willen des Menschen hervorgeht, und daß alles dieses dem Wissen von Gott und den göttlichen Dingen vermittelst göttlicher Offenbarung entgegengesetzt wird. Die durch diesen Gegensatz ausgesprochene Herabsetzung des Menschlichen wird dann aber noch weiter getrieben, indem sie die nähere Wendung erhält, daß man zwar wohl angewiesen wird, die Weisheit Gottes in der Natur zu bewundern, daß die Saat, die Berge, die Cedern Libanons in ihrer Pracht, der Gesang der Vögel in ihren Zweigen und die weitere Kraft und Haushaltung der Thiere als die Werke Gottes gepriesen werden: daß zwar wohl auch in den menschlichen Dingen auf die Weisheit, Güte und Gerechtigkeit Gottes hingewiesen wird, aber nicht sowohl in den menschlichen Einrichtungen und Gesetzen, in den durch den Willen erzeugten Handlungen und dem Gange der Welt, als vornehmlich in den menschlichen Schicksalen, d. i. demjenigen, was dem Wissen und dem freien Willen äußerlich und dagegen zufällig ist; so daß dieses Aeußerliche und Zufällige als das vornehmlich, was Gott dazu thut, die wesentliche Seite aber, die im Willen und Gewissen ihre Wurzel hat, als das angesehen wird, was der Mensch thut. Die Zusammenstimmung der äußerlichen Verhältnisse, Umstände und Ereignisse zu den Zwecken des Menschen überhaupt ist freilich etwas Höheres, aber es ist es nur darum, weil es menschliche Zwecke, nicht Naturzwecke — das Leben eines Sperlings, der sein Futter findet u. s. f. — sind, zu welchen eine solche Zusammenstimmung betrachtet wird. Wird in ihr aber dieß als das Hohe gefunden, daß Gott Herr über die Natur sey, was ist dann der freie Wille? Ist er nicht der Herr über

das Geistige, oder (indem er selbst geistig) der Herr im Geistigen? und wäre der Herr über oder in dem Geistigen nicht höher, als der Herr über oder in der Natur? Jene Bewunderung Gottes aber in den natürlichen Dingen, als solchen, den Bäumen, den Thieren, im Gegensatze gegen das Menschliche, ist sie weit entfernt von der Religion der alten Aegypter, welche in den Ibis, Katzen und Hunden ihr Bewußtseyn des Göttlichen gehabt haben, oder von dem Elend der alten und der jetzigen Indier, die noch die Kühe und die Affen göttlich verehren, und für die Erhaltung und Nahrung dieses Viehs gewissenhaft bedacht sind, und die Menschen verhungern lassen, welche durch das Schlachten jenes Viehs oder auch nur durch dessen Futter dem Hungertode zu entziehen ein Frevel seyn würde?

In dieser Wendung scheint ausgesprochen zu seyn, daß das menschliche Thun gegen die Natur ein Ungöttliches, die Naturwerke göttliche Werke seyen, was aber der Mensch producire, ungöttlich. Was die menschliche Vernunft producirt, könnte aber wenigstens gleiche Würde haben, als die Natur. Da vergeben wir aber der Vernunft schon mehr, als uns erlaubt. Ist das Leben und Thun der Thiere schon göttlich, so muß das menschliche Thun viel höher stehen und in unendlich höherem Sinne göttlich genannt werden. Der Vorzug des menschlichen Denkens muß sogleich zugestanden werden. Christus spricht hierüber (Matth. VI. 26—30): „Sehet die Vögel" (worunter auch die Ibis und Kokilas gehören) „an unter dem Himmel. Seyd ihr denn nicht viel mehr, als sie? So Gott das Gras auf dem Felde also kleidet, das doch heute stehet und morgen in den Ofen geworfen wird, sollte er das nicht viel mehr euch thun?" Der Vorzug des Menschen, des Ebenbildes Gottes, vor dem Thier und der Pflanze wird wohl an und für sich zugestanden; aber indem gefragt wird, wo das Göttliche zu suchen und zu sehen sey: so wird in jenen Ausdrückungen nicht auf das Vorzügliche, sondern auf das Geringere gewiesen.

Ebenso ist es eben in Rücksicht des Wissens von Gott viel anders, daß Christus die Erkenntniß und den Glauben an ihn nicht in die Bewunderung aus den natürlichen Creaturen, noch in die Verwunderung aus der sogenannten Macht über sie, aus Zeichen und Wundern, sondern in das Zeugniß des Geistes setzt. Der Geist ist ein unendlich Höheres, als die Natur; in ihm manifestirt sich die Göttlichkeit mehr, als in der Natur.

Die Form aber, wodurch der an und für sich allgemeine Inhalt erst der Philosophie angehört, ist die Form des Denkens, die Form des Allgemeinen selbst. In der Religion ist dieser Inhalt aber durch die Kunst für die unmittelbare äußere Anschauung, ferner für die Vorstellung und die Empfindung. Die Bedeutung ist für das sinnige Gemüth; sie ist das Zeugniß des Geistes, der solchen Inhalt versteht. Es ist, um dieß deutlicher zu machen, an den Unterschied zu erinnern zwischen dem, was wir sind und haben, und zwischen dem, wie wir dasselbe wissen, d. i. in welcher Weise wir es wissen, d. i. als Gegenstand haben. Dieser Unterschied ist das unendlich Wichtige, um das es sich allein in der Bildung der Völker und der Individuen handelt, und was oben als der Unterschied der Entwickelung da gewesen ist. Wir sind Menschen und haben Vernunft; was menschlich, was vernünftig überhaupt ist, wiederklingt in uns, in unserem Gefühl, Gemüth, Herz, in unserer Subjectivität überhaupt. Dieser Wiederklang, diese bestimmte Bewegung ist es, worin ein Inhalt überhaupt unser und als der unsrige ist. Die Mannigfaltigkeit von Bestimmungen, die er enthält, ist in dieser Innerlichkeit concentrirt und eingehüllt: ein dumpfes Weben des Geistes in sich, in der allgemeinen Substantialität. Der Inhalt ist so unmittelbar identisch mit der einfachen, abstracten Gewißheit unserer selbst, mit dem Selbstbewußtseyn. Aber der Geist, weil er Geist ist, ist ebenso wesentlich Bewußtseyn. Die in sein einfaches Selbst eingeschlossene Gedrungenheit muß sich gegenständlich werden, sie muß zum Wissen kom-

men; und in der Art und Weise dieser Gegenständlichkeit, der Art und Weise hiermit des Bewußtseyns, ist es, daß der ganze Unterschied liegt.

Diese Art und Weise erstreckt sich von dem einfachen Ausdrucke der Dumpfheit der Empfindung selbst bis zur objectivsten, der an und für sich objectiven Form, dem Denken. Die einfachste formellste Objectivität ist der Ausdruck und Name für jene Empfindung und für die Stimmung zu derselben, wie er heiße, „Andacht, Beten" u. s. f. „Laßt uns beten, laßt uns andächtig seyn" u. s. f., ist die einfache Erinnerung an jenes Empfinden. „Laßt uns an Gott denken," aber z. B. spricht schon Weiteres aus; es drückt den absoluten umfassenden Inhalt jenes substantiellen Gefühls aus, den Gegenstand, der von der Empfindung als subjectiver, selbstbewußter Bewegung unterschieden ist, oder welcher der Inhalt ist, unterschieden von dieser Bewegung als der Form. Aber dieser Gegenstand, zwar den ganzen substantiellen Inhalt in sich fassend, ist selbst noch unentwickelt und völlig unbestimmt. Dessen Inhalt aber entwickeln, die sich daraus ergebenden Verhältnisse fassen, aussprechen, zum Bewußtseyn bringen, ist das Entstehen, Erzeugen, Offenbaren der Religion. Die Form, in welcher dieser entwickelte Inhalt zunächst Gegenständlichkeit erhält, ist die der unmittelbaren Anschauung, der sinnlichen Vorstellung, oder einer von den natürlichen, physischen oder geistigen Erscheinungen und Verhältnissen hergenommenen, näher bestimmten Vorstellung.

Die Kunst vermittelt dieß Bewußtseyn, indem sie dem flüchtigen Scheine, mit dem die Objectivität in der Empfindung vorübergeht, Haltung und Befestigung giebt. Der formlose, heilige Stein, der bloße Ort, oder was es ist, woran das Bedürfniß der Objectivität sich zunächst anknüpft, erhält von der Kunst Gestalt, Züge, Bestimmtheit und bestimmteren Inhalt, der gewußt werden kann und nun als Gegenstand für das Bewußtseyn vorhanden ist. Die Kunst ist so Lehrerinn der Völker

geworden, wie z. B. in Homer und Hesiod, welche nach Herodot (II, 53), „den Griechen ihre Theogonie gemacht" indem sie es sey woher es wolle erhaltene und vorgefundene verworrene Vorstellungen und Traditionen, dem Geiste ihres Volkes entsprechend, zu bestimmten Bildern und Vorstellungen erhoben und gefestigt haben. Es ist dieß nicht die Kunst, welche den sonst schon auf seine Weise vollständig ausgedrückten Inhalt einer in Gedanken, Vorstellung und Worten schon ausgebildeten fertigen Religion nun nur auf ihre Weise ausdrückt: d. h. nun auch in den Stein, auf Leinwand oder in Worte bringt, wie die Kunst neuerer Zeit thut, welche, wenn sie religiöse Gegenstände oder ebenso wenn sie Geschichtliches behandelt, die vorhandenen Vorstellungen und Gedanken zu Grunde liegen hat. Das Bewußtseyn dieser Religion ist vielmehr das Product der denkenden Phantasie, oder des Denkens, welches nur durch das Organ der Phantasie erfaßt, und in ihren Gestalten seinen Ausdruck hat.

Ob nun gleich in der wahrhaften Religion das unendliche Denken, der absolute Geist, sich offenbar gemacht hat und offenbar macht: so ist das Gefäß, in welchem es sich kund thut, das Herz, das vorstellende Bewußtseyn und der Verstand des Endlichen. Die Religion ist nicht nur überhaupt an jede Weise der Bildung — „den Armen wird das Evangelium gepredigt" — gerichtet: sondern sie muß, als Religion ausdrücklich als an das Herz und Gemüth gerichtet, in die Sphäre der Subjectivität hereintreten, und damit in das Gebiet der endlichen Vorstellungsweise. Im wahrnehmenden und über die Wahrnehmungen reflectirenden Bewußtseyn hat für die ihrer Natur nach speculativen Verhältnisse des Absoluten der Mensch in seinem Vorrath nur endliche Verhältnisse, welche ihm allein dienen können, es sey in ganz eigentlichem oder aber auch in symbolischem Sinne, jene Natur und Verhältnisse des Unendlichen zu fassen und auszusprechen.

In der Religion, als der nächsten und unvermittelten Offenbarung Gottes, kann nicht nur die Form der Vorstellungsweise und des reflectirenden endlichen Denkens allein diejenige seyn, unter der er sich Daseyn im Bewußtseyn giebt, sondern diese Form soll es auch seyn, unter der er erscheint; denn diese ist es auch allein, welche für das religiöse Bewußtseyn verständlich ist. Es muß, um dieß deutlicher zu machen, etwas darüber gesagt werden, was Verstehen heißt. Es gehört nämlich dazu einerseits, wie oben bemerkt worden, die substantielle Grundlage des Inhalts, welche, als das absolute Wesen des Geistes an ihn kommend, sein Innerstes berührt, in demselben wiederklingt und darin Zeugniß von ihm erhält. Dieß ist die erste absolute Bedingniß des Verstehens; was nicht an sich in ihm ist, kann nicht in ihn hineinkommen, kann nicht für ihn seyn, — solcher Inhalt nämlich, der unendlich und ewig ist. Denn das Substantielle ist eben als unendlich dasjenige, was keine Schranke an demjenigen hat, auf welches es sich bezieht: denn sonst wäre es beschränkt, und nicht das wahrhaft Substantielle; und der Geist ist nur dasjenige nicht an sich, was endlich, äußerlich ist: denn eben das, was endlich und äußerlich ist, ist nicht mehr das, was an sich ist, sondern was für ein Anderes, was ins Verhältniß getreten ist. Aber indem nun andererseits das Wahre und Ewige gewußt werden, d. i. in das endliche Bewußtseyn treten, für den Geist seyn soll: so ist dieser Geist, für welchen es zunächst ist, der endliche, und die Weise seines Bewußtseyns besteht in den Vorstellungen und Formen endlicher Dinge und Verhältnisse. Diese Formen sind das dem Bewußtseyn Geläufige und Eingewohnte, die allgemeine Weise der Endlichkeit; welche Weise es sich angeeignet und zu dem allgemeinen Medium seines Vorstellens gemacht hat, auf welches Alles, was an dasselbe kommt, zurückgebracht seyn muß, damit es sich selbst darin habe und erkenne.

Die Stellung der Religion ist diese, daß die Offenbarung der Wahrheit, die durch sie an uns kommt, eine dem Menschen äußerlich gegebene ist; deshalb behauptet man auch, er habe sich darin in Demuth zu bescheiden, indem die menschliche Vernunft für sich selbst nicht darauf kommen könne. Der Charakter der positiven Religion ist, daß ihre Wahrheiten **sind**, ohne daß man wisse, woher sie gekommen; so daß der Inhalt, als gegebener, ein solcher ist der über und jenseits der Vernunft sey. Irgend durch einen Propheten oder göttlichen Abgesandten ist die Wahrheit verkündet; wie Ceres und Triptolem, welche den Ackerbau und die Ehe eingeführt haben, deshalb von den Griechen geehrt wurden, so sind die Völker auch gegen Moses und Muhamed dankbar geworden. Diese Aeußerlichkeit, durch welches Individuum die Wahrheit gegeben worden, ist etwas Geschichtliches, das für den absoluten Inhalt an und für sich gleichgültig ist, indem die Person nicht der Inhalt der Lehre selbst ist. Bei der christlichen Religion ist jedoch dieß Eigenthümliche, daß diese Person Christi selbst, seine Bestimmung, Sohn Gottes zu seyn, zur Natur Gottes selbst gehört. Ist Christus für die Christen nur Lehrer, wie Pythagoras, Sokrates oder Columbus: so ist dieß kein allgemeiner göttlicher Inhalt, keine Offenbarung oder Belehrung über die Natur Gottes, und über diese allein wollen wir belehrt seyn.

Allerdings muß die Wahrheit, es sey auf welcher Stufe sie selbst stehe, zuerst in äußerlicher Weise an die Menschen kommen, als ein sinnlich vorgestellter, gegenwärtiger Gegenstand: wie Moses Gott im feurigen Busch erblickte, und sich die Griechen den Gott in Marmorbildern oder sonstigen Vorstellungen zum Bewußtseyn gebracht haben. Das Weitere ist aber, daß es bei dieser äußerlichen Weise nicht bleibt und nicht bleiben soll, in der Religion wie in der Philosophie. Solche Gestalt der Phantasie, oder solcher geschichtlicher Inhalt, wie Christus, soll für den Geist ein Geistiges werden; so hört er auf ein Aeußerliches zu seyn, denn die äußerliche Weise ist die geistlose. Wir sollen Gott „im Geist und in

der Wahrheit" erkennen; Gott ist der allgemeine, der absolute, wesentliche Geist. In Ansehung des Verhältnisses des menschlichen Geistes zu diesem Geiste kommt es auf folgende Bestimmungen an.

Indem der Mensch eine Religion annehmen soll, so fragt sich: Was ist der Grund seines Glaubens? Die christliche Religion antwortet: Das Zeugniß des Geistes von diesem Inhalt. Christus verweist es den Pharisäern, daß sie Wunder wollen; der Geist allein vernimmt den Geist, das Wunder ist dagegen nur Ahnung des Geistes: und ist das Wunder Unterbrechung der Natur, so ist der Geist erst das wahrhafte Wunder gegen den Lauf der Natur. Der Geist selbst ist nur dieß Vernehmen seiner selbst. Es ist nur Ein Geist, der allgemeine göttliche Geist, — nicht daß er nur allenthalben ist; er ist nicht als Gemeinschaftlichkeit, als äußerliche Allheit nur in vielen oder allen Individuen, die wesentlich als Einzelne sind, zu fassen: sondern als das Durchdringende, als die Einheit seiner selbst und eines Scheines seines Andern, als des Subjectiven, Besondern. Er ist als allgemein sich Gegenstand, und so, als Besonderes bestimmt, dieses Individuum: als allgemein aber über dieß sein Anderes übergreifend, so daß sein Anderes und er selbst in Einem sind. Die wahrhafte Allgemeinheit erscheint, popular ausgedrückt, als zwei, das Gemeinschaftliche des Allgemeinen selbst und des Besondern. Im Vernehmen seiner selbst ist eine Entzweiung gesetzt, und der Geist ist die Einheit des Vernommenen und Vernehmenden. Der göttliche Geist, der vernommen wird, ist der objective; der subjective Geist vernimmt. Der Geist ist aber nicht passiv, oder die Passivität kann nur momentan seyn; es ist Eine geistige substantielle Einheit. Der subjective Geist ist der thätige, aber der objective Geist ist selbst diese Thätigkeit: der thätige subjective Geist, ist der den göttlichen Geist vernimmt und insofern er ihn vernimmt, ist der göttliche Geist selber. Dieß Verhalten des Geistes nur zu sich selbst ist die absolute Bestimmung; der göttliche Geist lebt in seiner

Gemeinde und ist darin gegenwärtig. Dieß Vernehmen ist Glaube genannt worden, das ist aber nicht ein historischer Glaube; wir Lutheraner, ich bin es und will es bleiben, haben nur jenen ursprünglichen Glauben. Diese Einheit ist nicht die Spinozistische Substanz, sondern die wissende Substanz im Selbstbewußtseyn, welches sich verunendlicht und zur Allgemeinheit verhält. Das Gerede von den Schranken des menschlichen Denkens ist seicht; Gott zu erkennen, ist der einzige Zweck der Religion. Das Zeugniß des Geistes vom Inhalt der Religion ist Religiosität selbst; es ist ein Zeugniß, das bezeugt und zugleich Zeugen ist. Der Geist zeugt sich selbst, und erst im Zeugniß; er ist nur, indem er sich zeugt, sich bezeugt, und sich zeigt oder manifestirt.

Das Weitere ist dieses, daß dieß Zeugniß, dieß innige Selbstbewußtseyn und Weben in sich selbst, sich entschließt: während es im eingehüllten Bewußtseyn der Andacht nicht zum eigentlichen Bewußtseyn eines Objects, sondern nur zum Bewußtseyn des Versenktseyns ins absolute Wesen, kam. Dieser durchdringende und durchgedrungene Geist tritt jetzt in die Vorstellung; Gott geht zum Andern über, macht sich zum Gegenständlichen. Hier treten alle Bestimmungen von Gegebenseyn und Empfangen ein, die uns in der Mythologie vorkommen; alles Historische, die positive Seite hat hier ihre Stelle. Um bestimmter zu sprechen, wir haben dann den Christus, der vor beinahe 2000 Jahren in die Welt gekommen. Aber, sagt er, „Ich bin bei euch bis an der Welt Ende: wo zwei in meinem Namen versammelt sind, bin ich bei euch:“ werde ich nicht mehr sinnlich als Person gegenwärtig vor euch seyn, so „wird der Geist euch in alle Wahrheit leiten;“ das äußerliche Verhältniß ist nicht das rechte, es wird sich aufheben.

Darin sind die zweierlei Stadien angegeben, erstens das Stadium der Andacht, des Cultus, z. B. beim Genuß des Nachtmahls: das ist das Vernehmen des göttlichen Geistes in der Gemeinde, worin der jetzt gegenwärtige, inwohnende, lebendige

Christus, als Selbstbewußtseyn, Wirklichkeit hat; das zweite Stadium ist das des entwickelten Bewußtseyns, wo der Inhalt Gegenstand wird: hier fliegt dieser jetzige, gegenwärtige, inwohnende Christus um 2000 Jahre zurück, wird in einen Winkel von Palästina relegirt, ist als diese geschichtliche Person fern zu Nazareth, zu Jerusalem. Analogisch ist es in der Griechischen Religion, wo der Gott in der Andacht zur prosaischen Bildsäule, zu Marmor wird: oder in der Malerei, wo es, wenn er zu Leinwand oder Holz wird, ebenfalls zu dieser Aeußerlichkeit kommt. Das Nachtmahl ist lutherisch nur im Glauben, im Genusse ein göttliches, nicht als Hostie noch verehrlich; so ist uns ein Heiligen-Bild nichts Anderes, als Stein oder ein Ding. Der zweite Standpunkt muß zwar der seyn, womit das Bewußtseyn anfängt; es muß von dem äußerlichen Vernehmen dieser Gestaltung ausgehen, das Berichtetwerden an sich kommen lassen, den Inhalt ins Gedächtniß aufnehmen. Bleibt es aber dabei, so ist das der ungeistige Standpunkt: auf diesem zweiten Standpunkt — in dieser historischen, todten Ferne — stehen bleiben, heißt den Geist verwerfen. Wer gegen den Heiligen Geist lügt, dessen Sünde kann nicht verziehen werden. Das Lügen aber gegen den Geist ist eben dieß, daß er nicht ein allgemeiner, nicht ein heiliger sey: d. h. daß Christus nur ein Getrenntes, Abgesondertes sey, nur eine andere Person, als diese Person, nur in Judäa gewesen; oder auch jetzt noch ist, aber jenseits, im Himmel, Gott weiß wo, nicht auf wirkliche, gegenwärtige Weise in seiner Gemeinde. Wer von der nur endlichen, nur menschlichen Vernunft, den nur Schranken der Vernunft spricht, der lügt gegen den Geist; denn der Geist, als unendlich, allgemein, sich selbst vernehmend, vernimmt sich nicht in einem Nur, in Schranken, im Endlichen als solchem, hat kein Verhältniß dazu: sondern vernimmt sich nur in sich, in seiner Unendlichkeit.

Sagt man von der Philosophie, sie erkenne das Wesen, so ist der Hauptpunkt dann dieser, daß das Wesen nicht ein dem

Aeußerliches ist, dessen Wesen es ist. Beim wesentlichen Inhalt eines Buches z. B. abstrahire ich von Band, Papier, Druckerschwärze, Sprache, den vielen tausend Buchstaben, die darin stehen; der einfache allgemeine Inhalt, als das Wesen, ist nicht außerhalb des Buches. Ebenso ist das Gesetz nicht außerhalb des Individuums; sondern es macht das wahrhafte Seyn des Individuums aus. Das Wesen meines Geistes ist also in meinem Geiste selbst, nicht draußen; es ist mein wesentliches Seyn, meine Substanz selbst, sonst bin ich wesenlos. Dieß Wesen ist, so zu sagen, der brennbare Stoff, der von dem allgemeinen Wesen, als solchem, als gegenständlichem, entzündet und erleuchtet werden kann; und nur insofern dieser Phosphor im Menschen ist, ist das Erfassen, das Anzünden und Erleuchten möglich. Nur so ist Gefühl, Ahnung, Wissen von Gott im Menschen; ohne dieß wäre auch der göttliche Geist nicht das an und für sich Allgemeine. Das Wesen ist selbst ein wesentlicher Inhalt, nicht das Inhaltslose, Unbestimmte; doch wie das Buch noch anderen Inhalt hat, so ist auch am individuellen Geiste eine große Masse anderer Existenz, die nur zur Erscheinung dieses Wesentlichen gehört: und das Individuelle, mit äußerlicher Existenz umgeben, muß von diesem Wesen unterschieden werden. Da das Wesen selber Geist, nicht ein Abstractum ist, so ist „Gott nicht ein Gott der Todten, sondern der Lebendigen," und zwar der lebendigen Geister.

Freundlos war der große Weltenmeister,
Fühlte Mangel, darum schuf er Geister,
Sel'ge Spiegel seiner Seligkeit.
Fand das höchste Wesen schon kein Gleiches;
Aus dem Kelch des ganzen Geisterreiches.
Schäumt ihm die Unendlichkeit.

Die Religion ist nun auch der Zustand, von diesem Wesen zu wissen. Was aber die unterschiedene Gestalt des Wissens in der Religion und der Philosophie betrifft, so erscheint die Philosophie

als zerstörend gegen dieß Verhältniß in der Religion gekehrt, daß der allgemeine Geist zunächst als äußerlich, in gegenständlicher Weise des Bewußtseyns scheint. Die Andacht, beim Aeußerlichen anfangend, kehrt dann selbst, wie schon erinnert, dieß Verhältniß um und hebt es auf; so wird die Philosophie durch die Andacht und den Cultus gerechtfertigt, und thut nur dasselbe, was sie thun. Der Philosophie ist es nun um das Zweifache zu thun: erstlich, wie der Religion in der Andacht, um den substantiellen Inhalt, die geistige Seele; und zweitens, dieses vor das Bewußtseyn als Gegenstand hervorzubringen, aber in Gestalt des Denkens. Die Philosophie denkt, begreift das, was die Religion als Gegenstand des Bewußtseyns vorstellt, es sey als Werk der Phantasie oder als geschichtliche Existenz. Im religiösen Bewußtseyn ist die Form des Wissens vom Gegenstande eine solche, die der Vorstellung angehört, also mehr oder weniger Sinnliches enthält. Daß Gott einen Sohn gezeugt (ein aus der natürlichen Lebendigkeit genommenes Verhältniß); so werden wir uns in der Philosophie nicht ausdrücken; der Gedanke, das Substantielle solches Verhältnisses wird darum in der Philosophie doch anerkannt. Indem die Philosophie ihren Gegenstand denkt, hat sie den Vortheil, daß die beiden Stadien des religiösen Bewußtseyns, die in der Religion unterschiedene Momente sind, in dem philosophischen Denken in Eine Einheit vereint sind.

Diese beiden Formen sind es, die verschieden von einander sind, und die darum als entgegengesetzt, als einander widerstreitend erscheinen können; und es ist natürlich und eine nothwendige Erscheinung, daß, so zu sagen, in ihrem bestimmtern Auftreten sie nur ihrer Verschiedenheit sich bewußt sind, und daß sie daher zuerst feindselig gegen einander auftreten. In der Erscheinung ist das Erste das Daseyn, d. h. ein bestimmtes Fürsichseyn gegen das Andere; es ist das Spätere, daß das Denken sich selbst concreter faßt, sich in sich vertieft, und der Geist als solcher ihm zum Bewußtseyn kommt. Früher ist der Geist abstract,

in dieser Befangenheit weiß er sich verschieden und in Entgegensetzung gegen das Andere; indem er sich concreter erfaßt, so ist er nicht mehr bloß in der Bestimmtheit befangen, nur in diesem Unterschiedenen sich wissend und besitzend: sondern er ist das Allgemeine, das, indem es sich bestimmt, sein Anderes in sich enthält. Als concrete Geistigkeit faßt er ebenso das Substantielle in der Gestalt, die von ihm verschieden erschien, deren Erscheinung er nur gefaßt und sich gegen diese gekehrt hatte: erkennt in deren Inhalt, in deren Innerem nunmehr sich selbst, faßt jetzt erst sein Gegentheil und läßt ihm Gerechtigkeit widerfahren.

Ueberhaupt ist dieß der Gang dieses Gegensatzes in der Geschichte, daß das Denken zu allererst nur innerhalb der Religion unfrei in einzelnen Aeußerungen sich hervorthut; zweitens erstarkt es, fühlt sich als auf sich beruhend, nimmt und benimmt sich feindselig gegen die andere Form, und erkennt sich nicht darin; das Dritte ist, daß es damit endet, in diesem Andern sich selber anzuerkennen. Oder aber das Philosophiren hat damit anfangen müssen, sein Geschäft ganz für sich zu treiben, das Denken von allem Volksglauben zu isoliren, und sich für ein ganz anderes Feld zu nehmen, für ein Feld, dem die Welt der Vorstellung zur Seite liege; so daß sie ganz ruhig neben einander bestanden, oder vielmehr, daß es überhaupt noch zu keiner Reflexion auf ihren Gegensatz kam. Ebenso wenig kam der Gedanke, sie versöhnen zu wollen, da denn im Volksglauben derselbe Inhalt aufgezeigt würde als nur in einer andern äußern Gestalt, als im Begriffe, vorhanden: d. h. der Gedanke, den Volksglauben erklären und rechtfertigen zu wollen, um so die Begriffe des freien Denkens selbst wieder in der Weise der Volksreligion ausdrücken zu können.

So sehen wir die Philosophie zuerst gebunden, und innerhalb des Kreises des Griechischen Heidenthums befangen; hierauf, sich auf sich setzend, tritt sie der Volksreligion entgegen und nimmt eine feindselige Stellung an, bis sie deren Inneres erfaßt und in

ihr sich erkennt. So huldigten die älteren Griechischen Philosophen meist der Volksreligion, wenigstens waren sie ihr nicht entgegen und reflectirten nicht darauf. Spätere, ja schon Xenophanes, griffen aufs Heftigste die Volksvorstellungen an; und so traten viele sogenannte Atheisten auf. Wie die Gebiete der Volksvorstellungen und des abstractern Denkens ruhig neben einander standen, sehen wir aber auch noch an spätern gebildetern Griechischen Philosophen, mit deren speculativem Treiben die Ausübung des Cultus, das fromme Anrufen der Götter, Opferbringen u. s. w. ganz ehrlich, nicht als eine Heuchelei, zusammen bestand. Sokrates wurde angeklagt, andere Götter als die Volksreligion zu lehren: allerdings war sein *δαιμόνιον* dem Principe der Griechischen Sittlichkeit und Religion entgegen; aber er hat zugleich ganz ehrlich die Gebräuche seiner Religion mitgemacht, und wir wissen, daß sein letztes Wort noch war, seinen Freunden aufzugeben, daß sie dem Aeskulap einen Hahn opfern sollten, — ein Verlangen, das mit den durchgeführten Gedanken des Sokrates vom Wesen Gottes, vornehmlich der Moralität, nicht zusammen bestehen kann. Plato eiferte gegen die Dichter und ihre Götter. Erst ganz spät erkannten die Neuplatoniker in der von den Philosophen früher verworfenen Volksmythologie den allgemeinen Inhalt, indem sie dieselbe in Gedankenbedeutung um- und übersetzten, und diese Mythologie selbst für ihre Philosopheme als eine Bildersprache symbolisch gebrauchten.

Ebenso in der christlichen Religion sehen wir zuerst das Denken unselbstständig sich mit der Gestalt dieser Religion in Verbindung setzen und sich innerhalb derselben bewegen, d. h. sie zu Grunde legen und von der absoluten Voraussetzung der christlichen Lehre ausgehen. Später sehen wir den Gegensatz von sogenanntem Glauben und sogenannter Vernunft, nachdem dem Denken die Fittige erstarkt sind; der junge Adler fliegt für sich zur Sonne der Wahrheit auf, aber noch als Raubthier gegen die Religion gewendet bekämpft er sie. Das Späteste ist, daß

die Philosophie dem Inhalt der Religion durch den speculativen Begriff, d. i. vor dem Gedanken selbst, Gerechtigkeit widerfahren lasse; dafür muß der Begriff sich concret erfaßt haben, zur concreten Geistigkeit durchgedrungen seyn. Dieß muß der Standpunkt der Philosophie der jetzigen Zeit seyn, sie ist innerhalb des Christenthums entstanden und kann keinen anderen Inhalt als der Weltgeist selber haben; wenn er sich in der Philosophie begreift, so begreift er sich auch in jener Gestalt, die vorher ihr feindselig war.

So hat also die Religion einen gemeinschaftlichen Inhalt mit der Philosophie, und nur die Formen sind verschieden; und es handelt sich nur darum, daß die Form des Begriffs so weit vollendet wird, den Inhalt der Religion erfassen zu können. Wahrhaft ist nur dasjenige, was man die Mysterien der Religion genannt hat; sie sind das Speculative der Religion, wie bei den Neuplatonikern μυεῖν, μυεῖσθαι (eingeweiht werden), heißt: sich mit speculativen Begriffen beschäftigen. Unter Mysterien versteht man, oberflächlich genommen, das Geheimnißvolle, was ein solches bleibt und nicht bekannt wird. In den Eleusinischen Mysterien war aber nichts Unbekanntes; alle Athenienser waren darin eingeweiht, nur Sokrates schloß sich aus. Das öffentliche Bekanntmachen vor Fremden war das Einzige, was verboten war, wie es denn auch Verschiedenen zum Verbrechen gemacht wurde. Es sollte nur als von Etwas Heiligem nicht gesprochen werden; Herodot sagt oft (z. B. II., 45—47.) ausdrücklich, er wolle von den Aegyptischen Gottheiten und Mysterien sprechen, so weit es heilig sey: er wisse noch Mehreres, aber es sey nicht heilig, davon zu sprechen. In der christlichen Religion heißen die Dogmata Mysterien; sie sind das, was man von der Natur Gottes weiß. Dieß ist auch nichts Geheimes, in ihr wissen es alle Mitglieder, und dadurch unterscheiden sie sich von denen anderer Religionen; so heißt also Mysterium auch hier nicht etwas Unbekanntes, denn alle Christen sind im Geheimniß. Die

Mysterien sind ihrer Natur nach, als speculativer Inhalt, freilich geheim für den Verstand, nicht aber für die Vernunft; sie sind gerade das Vernünftige im Sinne des Speculativen. Der Verstand faßt das Speculative, was eben das Concrete ist, nicht, indem er die Unterschiede schlechthin in ihrer Trennung festhält; auch das Mysterium enthält ihren Widerspruch, es ist aber zugleich die Auflösung desselben.

Die Philosophie ist dagegen dem sogenannten Rationalismus in der neuern Theologie entgegen, welcher die Vernunft immer im Munde führt, aber nur trockener Verstand ist; von der Vernunft ist nichts darin zu erkennen, als das Moment des Selbstdenkens, das aber nur abstractes Denken ist. Wenn der Verstand, der die Wahrheiten der Religion nicht faßt, sich als Aufklärung Vernunft nennt, und den Herrn und Meister spielte, so irrte er. Der Rationalismus ist der Philosophie, dem Inhalt und der Form nach, entgegengesetzt: denn er hat den Inhalt, hat den Himmel leer gemacht, und Alles zu endlichen Verhältnissen heruntergesetzt; seine Form aber ist ein unfreies Räsonniren, kein Begreifen. Der Supranaturalismus ist in der Religion dem Rationalismus entgegengesetzt, und wenn auch der Philosophie in Ansehung des wahrhaften Inhalts verwandt, so doch der Form nach von ihr verschieden; denn er ist ganz geistlos und hölzern geworden, und nimmt äußerliche Autorität zur Rechtfertigung an. Die Scholastiker waren nicht solche Supranaturalisten; sie haben denkend, begreifend das Dogma der Kirche erkannt. Wenn die Religion in der Starrheit ihrer abstracten Autorität gegen das Denken von sich behauptet, daß „die Pforten der Hölle sie nicht überwinden werden:" so ist die Pforte der Vernunft stärker, als die Pforte der Hölle, nicht die Kirche zu überwinden, sondern sich mit ihr zu versöhnen. Die Philosophie, als begreifendes Denken dieses Inhalts, hat in Rücksicht auf das Vorstellen der Religion den Vortheil, daß sie Beides versteht: sie kann die Religion verstehen, sie versteht auch den Rationalismus und den

Supranaturalismus, und auch sich. Aber nicht ist es auch umgekehrt der Fall; die Religion, auf dem Standpunkt der Vorstellung stehend, versteht nur das, was mit ihr auf gleichem Standpunkt steht, nicht die Philosophie, den Begriff, die allgemeinen Denkbestimmungen. Oft ist einer Philosophie nicht Unrecht gethan, wenn man derselben ihren Gegensatz gegen die Religion vorgeworfen hat; aber auch oft ist ihr Unrecht geschehen, wenn dieß vom religiösen Standpunkt aus gethan ist.

Für den Geist, wie er an und für sich ist, ist die Gestalt der Religion nothwendig; sie ist die Form des Wahrhaften, wie es für alle Menschen, für jede Weise des Bewußtseyns ist. Diese allgemeine Bildung der Menschen ist erstens das sinnliche Bewußtseyn, und dann zweitens die Einmischung der Form des Allgemeinen in die sinnliche Erscheinung, die Reflexion; das vorstellende Bewußtseyn, das Mythische, Positive, Geschichtliche ist die Form, welche zur Verständlichkeit gehört. Das im Zeugniß des Geistes enthaltene Wesen wird dem Bewußtseyn nur Gegenstand, wenn es in verständlicher Form erscheint; d. h. das Bewußtseyn muß mit diesen Formen schon sonst aus dem Leben und der Erfahrung bekannt seyn. Weil nun das denkende Bewußtseyn nicht die äußerlich allgemeine Form für alle Menschen ist: so muß das Bewußtseyn des Wahrhaften, des Geistigen, des Vernünftigen, die Form der Religion haben; dieß ist die allgemeine Rechtfertigung dieser Gestalt.

Wir haben hiermit den Unterschied von Philosophie und Religion auseinander gelegt; es bleibt aber noch in Beziehung auf das, was wir in der Geschichte der Philosophie abhandeln wollen, Einiges zu bemerken übrig, was theilweise aus dem Gesagten folgt. Namentlich ist die Frage zu beantworten, wie wir uns zu diesem Verwandten in der Geschichte der Philosophie zu verhalten haben.

β. **Religiöser, von der Geschichte der Philosophie auszuschließender Inhalt.**

αα. Die **Mythologie** begegnet uns **zuerst**; und sie scheint

in die Geschichte der Philosophie gezogen werden zu können. Sie ist zwar ein Product der Phantasie, aber nicht der Willkür, wiewohl diese hier auch ihren Sitz hat. Sondern die Hauptsache der Mythologie ist das Werk der phantasirenden Vernunft, die sich das Wesen zum Gegenstande macht, aber noch kein anderes Organ hat, als die sinnliche Vorstellungsweise; so daß die Götter in menschlicher Gestalt erscheinen. Die Mythologie kann nun studirt werden für die Kunst u. s. w.; der denkende Geist muß aber den substantiellen Inhalt, den Gedanken, das Philosophem, das implicite darin enthalten ist, aufsuchen, wie man in der Natur Vernunft sucht. Diese Weise, die Mythologie zu behandeln, war die der Neuplatoniker; in neuern Zeiten ist es vornehmlich ein Geschäft meines Freundes Creuzer in der Symbolik gewesen. Diese Behandlungsart wird von Andern angefeindet und verdammt: man müsse nur historisch zu Werke gehen, es sey aber unhistorisch, wenn in eine Mythe ein Philosophem hineingelegt, — oder heraus erklärt werde, welches die Alten dabei nicht gedacht haben. Dieß ist einerseits ganz richtig; denn es ist dieß eine Betrachtungsweise Creuzers und auch der Alexandriner, die sich damit beschäftigt haben. Im bewußten Denken haben die Alten nicht solch' Philosophem vor sich gehabt, das behauptet aber auch Niemand; daß indessen solcher Inhalt nicht implicite darin sey, ist ein absurder Einwand. Als Producte der Vernunft (aber nicht der denkenden) enthalten die Religionen der Völker, so auch die Mythologien, sie mögen noch so einfach, ja läppisch erscheinen, wie ächte Kunstwerke, allerdings Gedanken, allgemeine Bestimmungen, das Wahre; denn der Instinct der Vernünftigkeit liegt ihnen zu Grunde. Damit ist verbunden, daß, indem das Mythologische in die sinnliche Betrachtungsweise übergeht, sich mancherlei zufälliger, äußerlicher Stoff einmischt; denn die Darstellung des Begriffs auf sinnliche Weise enthält immer eine Unangemessenheit, da der Boden der Phantasie die Idee nicht auf wahrhafte Weise ausdrücken kann. Diese sinnliche Gestalt, welche

auf eine historische oder natürliche Weise hervorgebracht wird, muß nach vielen Seiten bestimmt werden; und diese äußerliche Bestimmtheit muß mehr oder weniger von der Beschaffenheit seyn, der Idee nicht zu entsprechen. Es kann auch seyn, daß in jener Erklärung viele Irrthümer enthalten sind, besonders wenn es auf das Einzelne hinausgeht: die Menge von Gebräuchen, Handlungen, Geräthen, Gewändern, Opfern u. s. f. kann allerdings etwas der Idee Analogisches enthalten; solche Beziehung ist aber sehr entfernt, und viele Zufälligkeiten müssen sich dabei einfinden. Daß aber eine Vernunft darin ist, ist für wesentlich anzuerkennen; und die Mythologie so zu fassen, ist eine nothwendige Betrachtungsweise.

Allein aus unserer Geschichte der Philosophie muß die Mythologie ausgeschlossen bleiben. Der Grund davon liegt darin, daß es uns in der Philosophie nicht um Philosopheme überhaupt zu thun ist, um Gedanken, die nur implicite in irgend einer Darstellung enthalten sind: sondern um Gedanken, die heraus sind, und nur insofern sie heraus sind, — sofern solcher Inhalt, den die Religion hat, in der Form des Gedankens zum Bewußtseyn gekommen ist; und dieß ist eben der ungeheure Unterschied, den wir oben als Anlage und Wirklichkeit sahen. Die Philosopheme, die implicite in der Religion enthalten sind, gehen uns also nichts an; sie müssen als Gedanken seyn, denn nur der Gedanke ist die absolute Form der Idee.

In vielen Mythologien werden freilich Bilder gegeben und ihre Bedeutung zugleich: oder die Bilder führen die Bedeutung doch nahe mit sich. Die alten Perser verehrten die Sonne oder das Feuer überhaupt als das höchste Wesen; der Urgrund in der Persischen Religion ist Zervane Akerene, die unbegrenzte Zeit, die Ewigkeit. Dieß einfache unendliche Wesen habe nach Diogenes Laertius (I. 8.) „die zwei Principien, Ormuzd (Ὠρομάσδης) und Ahriman (Ἀρειμάνιος), die Herren des Guten und des Bösen" Plutarch in der Schrift über Isis und Osiris (T. II. p. 369. ed. Xyl.) sagt: „Es sey nicht Ein Wesen, welches das Ganze halte

und regiere, sondern Gutes sey mit Bösem vermischt, überhaupt bringe die Natur nichts Reines und Einfaches hervor; so sey es nicht Ein Ausspender, der aus zwei Fässern uns ein Getränk, wie ein Wirth, austheile und mische: Sondern durch zwei entgegengesetzte feindselige Principien, deren das eine rechts sich richte, das andere nach der entgegengesetzten Seite treibe, werde, wenn nicht die ganze Welt, wenigstens diese Erde auf ungleiche Weise bewegt. Zoroaster habe dieß vorzüglich so vorgestellt, daß das eine Princip (Ormuzd) das Licht sey, das andere aber (Ahriman) die Finsterniß; ihre Mitte (μέσος δὲ ἀμφοῖν) sey Mithra, daher ihn die Perser Vermittler (μεσίτης) nennen." Mithra ist dann auch die Substanz, das allgemeine Wesen, die Sonne zur Totalität erhoben. Er ist nicht Vermittler zwischen Ormuzd und Ahriman, als ob er Frieden stiften sollte, so daß Beide bestehen blieben; er hat nicht Theil am Guten und Bösen als ein unselig Mittelding, sondern steht auf der Seite des Ormuzd und streitet mit ihm gegen das Böse. Ahriman wird zuweilen der erstgeborne Lichtsohn genannt; aber nur Ormuzd ist im Lichte geblieben. Bei der Schöpfung der sichtbaren Welt setzte Ormuzd auf die Erde in sein unbegreifliches Lichtreich das feste Gewölbe des Himmels, das oberhalb noch allenthalben mit dem ersten Urlichte umgeben ist. Mitten auf der Erde ist der hohe Berg Albordi, der bis ins Urlicht reicht. Ormuzd' Lichtreich befindet sich ungetrübt über dem festen Gewölbe des Himmels und auf dem Berge Albordi; und so war es auch auf der Erde bis ins dritte Zeitalter. Jetzt brach Ahriman, dessen Nachtreich vorher unter der Erde beschränkt war, in Ormuzd' Körperwelt ein, und herrschte gemeinschaftlich mit ihm. Nun ist der Raum zwischen Himmel und Erde zur Hälfte in Licht und Nacht getheilt. Wie Ormuzd vorher nur einen Geisterstaat des Lichts, so hatte Ahriman nur einen der Nacht; nun aber, als eingedrungen, setzte er der irdischen Lichtschöpfung eine irdische Nachtschöpfung entgegen. Von nun an stehen zwei Körperwelten einander gegenüber, eine

reine und gute, und eine unreine und böse; dieser Gegensatz geht durch die ganze Natur. Auf Albordi hat Ormuzd den Mithra als Mittler für die Erde geschaffen; der Zweck der Schöpfung der Körperwelt ist kein anderer, als durch sie die von ihrem Schöpfer abgefallenen Wesen wieder zurückzuführen, sie wieder gut, und dadurch das Böse auf ewig verschwinden zu machen. Die Körperwelt ist der Schau- und Kampfplatz zwischen Gut und Böse; aber der Kampf des Lichts und der Finsterniß ist nicht ein absolut unaufgelöster Gegensatz an sich, sondern ein vorübergehender, worin Ormuzd, das Princip des Lichtes, siegen wird.

Ich bemerke hierüber, daß, wenn wir die Momente in diesen Vorstellungen, die eine nähere Beziehung auf Philosophie haben, betrachten, uns daran in dieser Rücksicht bloß das Allgemeine dieses Dualismus interessant und merkwürdig seyn kann, mit welchem der Begriff nothwendig gesetzt ist; denn dieser ist eben an ihm unmittelbar das Gegentheil seiner selbst, im Andern Einheit seiner selbst mit sich: ein einfaches Wesen, dessen absoluter Gegensatz als Gegensatz des Wesens und der Aufhebung desselben erscheint. Indem von Beiden eigentlich nur das Lichtprincip das Wesen ist, das Princip der Finsterniß aber das Nichtige: so fällt das Lichtprincip mit dem Mithra, der vorhin als das höchste Wesen genannt wurde, selbst zusammen. Der Gegensatz hat den Schein der Zufälligkeit abgelegt; aber das geistige Princip wird von dem physischen nicht geschieden, indem das Gute und das Böse zugleich als Licht und Finsterniß bestimmt werden. Wir sehen also hier ein Losreißen des Gedankens von der Wirklichkeit, und zugleich nicht ein Losreißen, wie es nur in der Religion Statt findet, so daß das Uebersinnliche selbst wieder auf sinnliche begriffslose zerstreute Weise vorgestellt ist; sondern die ganze Zerstreuung des Sinnlichen ist in den einfachen Gegensatz zusammengenommen, die Bewegung ebenso einfach vorgestellt. Diese Bestimmungen liegen dem Gedanken

viel näher, es sind nicht bloße Bilder; aber auch solche Mythen gehen die Philosophie nichts an. Nicht der Gedanke ist darin das Erste, sondern die Form der Mythe bleibt das Ueberwiegende. In allen Religionen findet sich dieß Schwanken zwischen Bildlichem und Gedanken; und eine solche Vermischung liegt eben noch außerhalb der Philosophie.

Dieselbe Bewandniß hat es unter den Phöniciern mit Sanchuniathons Kosmogonie. Diese Fragmente, welche sich bei Eusebius (**Praepar. Evang. I., 10.**) finden, sind aus eines Grammatikers Philo aus Biblus Uebersetzung des Sanchuniathon ins Griechische aus dem Phönicischen; Philo lebte zu Vespasians Zeiten, und schreibt dem Sanchuniathon ein hohes Alter zu. Es heißt darin: „Die Principien der Dinge seyen ein Chaos, in welchem die Elemente unentwickelt unter einander lagen, und ein Luftgeist. Dieser schwängerte das Chaos, und erzeugte mit ihm einen schleimigten Stoff, Mot (*ἰλύν*), der die lebendigen Kräfte und Samen der Thiere in sich enthielt. Durch die Vermischung des Mot mit der Materie des Chaos und die daraus entstandene Gährung trennten sich die Elemente. Die Feuertheile stiegen in die Höhe und bildeten die Gestirne. Durch den Einfluß dieser auf die Luft wurden Wolken erzeugt. Die Erde ward fruchtbar. Aus der durch das Mot in Fäulniß übergegangenen Mischung von Wasser und Erde entstanden die Thiere, unvollkommen und ohne Sinne. Diese erzeugten wieder andere Thiere, vollkommener und mit Sinnen begabt. Die Erschütterung des Donners beim Gewitter war es, welche die ersten Thiere, die in ihren Samenhüllen schliefen, zum Leben erwachen ließ.“[1]

Die Fragmente des Berosus unter den Chaldäern wurden aus Josephus, Syncellus und Eusebius unter dem Titel **Berosi Chaldaica** von Scaliger als Anhang zu seiner Schrift **De emendatione temporum**, gesammelt, und finden sich vollständig in Fabricius'

[1] **Sanchuniathonis Fragm. ed. Rich. Cumberland, Lond. 1720, 8;** deutsch von J. P. Kassel, Magdeb. 1755, 8., S. 1—4.

Griechischer Bibliothek (T. XIV., p. 175—211.) Berosus lebte zu Alexanders Zeit, soll ein Priester des Bel gewesen seyn, und aus den Tempelarchiven zu Babylon geschöpft haben. Er sagt: „Der ursprüngliche Gott sey Bel, die Göttin Omoroka (das Meer); neben diesen habe es aber noch andere Götter gegeben. Bel schnitt die Omoroka mitten durch, um aus ihren Theilen den Himmel und die Erde zu bilden. Hierauf schnitt er sich selbst den Kopf ab, und aus den Tropfen seines göttlichen Bluts entstand das Menschengeschlecht. Nach Schöpfung des Menschen verscheuchte Bel die Finsterniß, schied Himmel und Erde, und formte die Welt zu ihrer natürlichern Gestalt. Da einzelne Gegenden der Erde ihm noch nicht bevölkert genug schienen, so zwang er einen anderen Gott, sich selbst Gewalt anzuthun, und aus dem Blute desselben wurden mehr Menschen und andere Thiergattungen erzeugt. Die Menschen lebten Anfangs wild und ohne Cultur, bis ein Ungeheuer" (welches Berosus Oannes nennt) „sie zu einem Staate vereinigte, sie Künste und Wissenschaften lehrte und zur Humanität überhaupt erzog. Das Ungeheuer stieg zu diesem Zweck bei Aufgang der Sonne aus dem Meer, und beim Untergange verbarg es sich wieder unter die Fluthen."

ββ. Das Mythologische kann auch zweitens die Prätension machen, eine Art und Weise des Philosophirens zu seyn. Es hat Philosophen gegeben, die sich der mythischen Form bedienten, um ihre Philosopheme der Phantasie näher zu bringen, indem sie den Gedanken zum Inhalt des Mythus machten. Bei den alten Mythen ist aber der Mythus nicht bloße Hülle; man hat den Gedanken nicht bloß gehabt, und ihn nur versteckt. In unserer reflectirenden Weise kann dieß geschehen: die ursprüngliche Poesie geht aber nicht aus von der Trennung der Prosa und Poesie. Haben Philosophen Mythen gebraucht, so ist es meist der Fall, daß sie den Gedanken gehabt und dazu nun das Bild gesucht haben; so hat Plato viel schöne Mythen. Auch Andere haben mythisch gesprochen: z. B. Jacobi, der in der

Form der christlichen Religion Philosophie treibt, und auf diese Weise die speculativsten Dinge sagt. Diese Form ist aber nicht die passende für die Philosophie; der Gedanke, der sich selbst zum Gegenstande hat, muß auch zu seiner Form, zur Form des Gedankens sich erhoben haben. Plato wird oft wegen seiner Mythen geschätzt; er soll damit ein höheres Genie, als sonst Philosophen vermögen, bewiesen haben. Man meint, die Mythen des Plato seyen vortrefflicher, als die abstracte Weise des Ausdrucks; und es ist allerdings eine schöne Darstellung im Plato. Genauer betrachtet ist es zum Theil das Unvermögen, auf die reine Weise des Gedankens sich auszudrücken, zum Theil spricht Plato auch nur in der Einleitung so; wo er aber auf die Hauptsache kommt, drückt er sich anders aus, wie z. B. im Parmenides einfache Gedankenbestimmungen ohne Bildliches ausgedrückt sind. Nach Außen mögen jene Mythen freilich dienen, indem man von der speculativen Höhe herunter geht, um leichter Vorstellbares zu geben; der Werth Platos liegt aber nicht in den Mythen. Ist das Denken einmal so erstarkt, um in sich selbst, in seinem Elemente, sich sein Daseyn zu geben: so ist die Mythe ein überflüssiger Schmuck, wodurch die Philosophie nicht gefördert wird. Oft hält man sich nur an diese Mythen. So ist Aristoteles mißverstanden worden, weil er hie und da Vergleichungen einstreut; die Vergleichung kann nicht dem Gedanken ganz angemessen seyn, sondern enthält immer noch mehr. Die Ungeschicklichkeit, den Gedanken als Gedanken vorzustellen, greift zu den Hülfsmitteln, in sinnlicher Form sich auszudrücken. Versteckt soll der Gedanke durch den Mythus auch nicht werden; die Absicht des Mythischen ist vielmehr, den Gedanken auszudrücken, zu enthüllen. Dieser Ausdruck, das Symbol ist freilich mangelhaft; wer den Gedanken in Symbole versteckt, hat ihn noch nicht; denn der Gedanke ist das sich Offenbarende, das Mythische also nicht ein adäquates Medium für den Gedanken. Aristoteles (Metaph. III. 4.) sagt: „Von denen, welche mythisch philosophiren, ist es

nicht der Mühe werth, ernstlich zu handeln;" es ist dies nicht die Form, in welcher der Gedanke sich vortragen läßt, sondern nur eine untergeordnete Weise.

Es schließt sich hieran eine verwandte Weise an, allgemeinen Inhalt darzustellen: in Zahlen, Linien, geometrischen Figuren; sie sind bildlich, aber nicht concret bildlich, wie die Mythen. So kann man sagen: die Ewigkeit sey ein Kreis, die Schlange, die sich in den Schwanz beißt; das ist nur ein Bild, der Geist bedarf aber eines solches Symbols nicht. Es giebt Völker, die sich an diese Darstellungsweise gehalten; aber mit solchen Formen geht es nicht weit. Die abstractesten Bestimmungen kann man wohl in diesem Elemente ausdrücken; aber will man weiter gehen, so giebt es Verwirrung. Wie eben die Freimaurer Symbole haben, die für tiefe Weisheit gelten — tief, wie man einen Brunnen tief nennt, dessen Boden man nicht sehen kann —: so kommt leicht den Menschen das tief vor, was verborgen ist, als stecke etwas Tiefes dahinter. Aber wenn es versteckt ist, so ist auch der Fall möglich, daß Nichts dahinter ist, wie bei den Freimaurern das außerhalb und Vielen auch innerhalb ganz Verborgene, woran sie nichts Ausgezeichnetes in Kenntnissen und Wissenschaften, am wenigsten in der Philosophie besitzen. Der Gedanke ist vielmehr eben dieß, sich zu manifestiren; dieß ist seine Natur, dieß er selbst, klar zu seyn. Manifestiren ist nicht gleichsam ein Zustand, der seyn und auch nicht seyn kann, so daß der Gedanke noch Gedanke bliebe, wenn er nicht manifestirt wäre: sondern Manifestiren ist selbst sein Seyn. Zahlen, wie bei den Pythagoreern bemerkt werden wird, sind unpassende Medien, den Gedanken zu fassen: so *μονάς, δυάς, τριάς* beim Pythagoras, als Einheit, Unterschied, und Einheit der Einheit und des Unterschiedes. In der Dreiheit kommen allerdings die beiden Ersten durch Addition zusammen; solche Verbindung ist aber die schlechteste Form der Einheit. Die Drei erscheint auf tiefere Weise in der Religion als Dreiei-

nigkeit, in der Philosophie als Begriff; Zählen ist aber eine schlechte Manier. Dasselbe Vorurtheil ist es, als ob Figurationen des Raumes fähig wären, das Absolute auszudrücken. Man spricht auch von der Philosophie der Chinesen, des Foï; bei denen man es auch findet, daß sie durch Zahlen die Gedanken darstellen. Doch haben die Chinesen ihre Symbole auch erklärt, also die Bestimmung heraus gesetzt. Die allgemeinen einfachen Abstractionen haben allen Völkern, die zu einiger Bildung gekommen, vorgeschwebt.

$\gamma\gamma$. Es ist noch drittens zu bemerken, daß die Religion als solche, nicht blos in Weise der Kunst dargestellt, und weiter auch die Poesie wirkliche Gedanken enthält. In Dichtern, deren Kunst die Sprache zum Elemente hat, finden wir überall tiefe, allgemeine Gedanken über das Wesentliche; in der Indischen Religion besonders werden dergleichen ausdrücklich ausgesprochen, bei den Indiern läuft aber Alles durch einander. Man sagt daher, solche Völker haben auch eigentliche Philosophie gehabt; die interessanten allgemeinen Gedanken in Indischen Büchern schränken sich aber auf das Abstracteste ein, auf die Vorstellung von Entstehen und Untergehen, von einem Kreislauf darin. So ist das Bild des Phönix bekannt; es ist aus dem Morgenlande überhaupt gekommen. So finden wir bei den Alten Gedanken über Leben und Sterben, Uebergang des Seyns ins Vergehen: aus Leben komme Tod, aus Tod Leben; im Seyn, Positiven sey selbst schon das Negative enthalten. Das Negative soll ebenso selbst schon in sich das Positive enthalten; alle Veränderung, aller Proceß der Lebendigkeit bestehe darin. Solche Gedanken kommen aber nur gelegentlich vor, für eigentliche Philosopheme sind sie nicht zu nehmen. Sondern Philosophie ist nur dann vorhanden, wenn der Gedanke, als solcher, zur absoluten Grundlage und Wurzel alles Uebrigen gemacht wird; das ist in solchen Darstellungen nicht der Fall.

Die Philosophie hat nicht Gedanken über Etwas, einen Ge-

genstand, der schon vorher als Substrat zu Grunde liegt; ihr Inhalt ist selbst schon Gedanke, der allgemeine Gedanke, der schlechthin das Erste seyn soll: oder das Absolute in der Philosophie muß als Gedanke seyn. In der Griechischen Religion finden wir die Gedankenbestimmung „ewige Nothwendigkeit;" das ist ein absolutes, schlechthin allgemeines Verhältniß. Dieser Gedanke hat aber neben ihm noch Subjecte, er drückt nur ein Verhältniß aus; die Nothwendigkeit gilt nicht als das wahrhafte, allumfassende Seyn selbst. Also auch diese Weise haben wir nicht zu betrachten. Wir könnten so von einer Philosophie des Euripides, Schillers, Göthe's sprechen. Aber alle solche Gedanken oder allgemeine Vorstellungsweisen über das Wahrhafte, die Bestimmung des Menschen, das Moralische u. s. f., sind theils nur beiläufig aufgestellt, theils hat dieß nicht die eigenthümliche Form des Gedankens gewonnen, und so daß dieß, was so ausgesprochen ist, das Letzte sey, was das Absolute ausmache.

γ. Ausdrückliche Philosopheme in der Religion.

Endlich geht uns auch die Philosophie nichts an, die wir innerhalb einer Religion finden. Auch bei den Kirchenvätern und Scholastikern, nicht nur in der Indischen Religion, finden wir tiefe speculative Gedanken über die Natur Gottes selbst. In der Geschichte der Dogmatik ist es von wesentlichem Interesse, solche Gedanken kennen zu lernen; aber in die Geschichte der Philosophie gehören sie nicht. Von den Scholastikern muß indessen mehr Notiz genommen werden, als von den Kirchenvätern. Diese waren zwar große Philosophen, denen die Ausbildung des Christenthums viel zu verdanken hat; ihre speculativen Gedanken gehören aber eines Theils andern Philosophien an, die insofern für sich zu betrachten sind, z. B. der Platonischen: andern Theils kommen sie vom speculativen Inhalt der Religion selbst her, der als Lehre der Kirche schon für sich als wahr zu Grunde liegt, und zunächst dem Glauben angehört. Diese Gedanken beruhen also auf einer Voraussetzung, nicht auf

dem Gedanken; sie sind nicht sowohl eigentliche Philosophie, d. i. Gedanke, der auf sich selbst steht, sondern sind zum Behufe dieser als fest schon vorausgesetzten Vorstellung thätig, sey es zur Widerlegung anderer Vorstellungen und Philosopheme, oder auch um gegen sie die eigene religiöse Lehre philosophisch zu vertheidigen: so daß der Gedanke sich nicht als das Letzte, die absolute Spitze des Inhalts, als der innerlich sich bestimmende Gedanke erkennt und darstellt. Wenn also auch die Kirchenväter, da der Inhalt der christlichen Religion nur auf speculative Weise gefaßt werden kann, innerhalb der Lehre der Kirche sehr speculativ gedacht haben: so war die letzte Rechtfertigung desselben doch nicht das Denken, als solches, sondern die Lehre der Kirche; hier findet sich die Lehre der Philosophie innerhalb eines festen Lehrbegriffs, nicht als frei von sich ausgehendes Denken. So auch bei den Scholastikern construirt sich der Gedanke nicht aus sich, sondern bezieht sich auf Voraussetzungen, wiewohl er schon mehr auf sich ruhte, aber immer nicht im Gegensatz zur Lehre der Kirche; Beides sollte concordiren und concordirte auch, indem der Gedanke aus sich beweisen sollte, was die Kirche schon bewahrheitet hatte.

c. Abscheidung der Philosophie von der Popular-Philosophie.

Von den zwei mit der Philosophie verwandten Sphären hatte die eine, die besonderen Wissenschaften, um zur Philosophie gezählt zu werden, für uns den Mangel gehabt, daß sie, als Selbstsehen und Selbstdenken in den endlichen Stoff versenkt, als Regsamkeit, das Endliche zu erkennen, nicht den Inhalt, nur das formelle, subjective Moment: die zweite Sphäre, die Religion, — daß sie nur den Inhalt, das objective Moment mit der Philosophie gemein hatte, das Selbstdenken aber nicht wesentliches Moment, sondern der Gegenstand in bildlicher Form oder geschichtlich ist. Die Philosophie fordert die Einheit und Durchdringung dieser beiden Seiten: sie vereinigt den Sonntag des Lebens, wo

der Mensch demüthig auf sich selbst verzichtet, und den Werktag, wo der Mensch auf seinen Beinen steht, Herr ist, und nach seinen Interessen handelt. Ein Drittes scheint beide Momente zu vereinen, das ist die Popular-Philosophie; sie hat es mit allgemeinen Gegenständen zu thun, philosophirt über Gott und Welt: und dann ist das Denken auch thätig, solche Gegenstände zu erkennen. Doch auch diese Philosophie müssen wir noch auf die Seite stellen. Die Schriften des Cicero können hierher gerechnet werden; sie enthalten ein Philosophiren, das seine Stelle hat und worin Vortreffliches gesagt wird. Cicero hat vielfache Erfahrungen des Lebens und seines Gemüthes gemacht, und daraus sich das Wahrhafte genommen, nachdem er gesehen, wie es in der Welt zugeht; mit gebildetem Geiste drückt er sich über die größten Angelegenheiten des Menschen aus und er wird so sehr beliebt seyn. Schwärmer, Mystiker werden nach einer andern Seite hierher gerechnet werden können: ihre tiefe Andacht sprechen sie aus, haben hier in den höhern Regionen Erfahrungen gemacht; den höchsten Inhalt werden sie ausdrücken können, und die Darstellung wird anziehend seyn. So finden sich in den Schriften eines Pascal, namentlich in seinen **Pensées**, die tiefsten Blicke.

Dieser Philosophie klebt aber noch der Mangel an, daß das Letzte, woran appellirt wird (wie auch in neuern Zeiten), dieß ist, daß den Menschen Solches von Natur eingepflanzt sey; damit ist Cicero sehr freigebig. Jetzt wird vom Moral-Instinct geredet, man nennt es aber Gefühl; so soll jetzt die Religion nicht auf Objectivem beruhen, sondern auf religiösem Gefühl, indem das unmittelbare Bewußtseyn des Menschen von Gott ihr letzter Grund sey. Cicero gebraucht häufig den **consensus gentium**; diese Berufung wird in der neuern Manier mehr oder weniger weggelassen, da das Subject auf sich beruhen soll. Die Empfindung wird zuerst in Anspruch genommen, dann kommt ein Räsonnement aus Gründen; diese können aber selbst nur an Un-

mittelbares appelliren. Selbstdenken wird hier freilich gefordert, auch der Inhalt ist aus dem Selbst geschöpft; aber wir müssen diese Weise gleichfalls aus der Philosophie ausschließen. Denn die Quelle, woraus der Inhalt geschöpft wird, ist von gleicher Art, wie bei jenen ersten Sphären. Bei den endlichen Wissenschaften ist die Quelle die Natur, bei der Religion der Geist; diese Quelle ist aber Autorität, der Inhalt ist gegeben, und die Andacht hebt nur momentan diese Aeußerlichkeit auf. In der Popular-Philosophie ist die Quelle das Herz, Triebe, Anlagen, unser natürliches Seyn, mein Gefühl für Recht, von Gott; der Inhalt ist in einer Gestalt, welche nur eine natürliche ist. Im Gefühl habe ich zwar Alles, aber auch in der Mythologie ist aller Inhalt; in Beiden ist er jedoch nicht in wahrhafter Weise. Die Gesetze, die Lehren der Religion sind das, wo dieser Inhalt immer noch auf eine bestimmtere Weise zum Bewußtseyn kommt, während im Gefühle die Willkür des Subjectiven dem Inhalt beigemischt bleibt.

3. Anfang der Philosophie und ihrer Geschichte.

Indem wir den Begriff der Philosophie so bestimmt haben, daß sie der Gedanke ist, der, als allgemeiner Inhalt, alles Sein ist: so wird sich in der Geschichte der Philosophie zeigen, wie nun die Bestimmungen an diesem Inhalt nach und nach hervortreten. Zuerst fragt sich nur noch: Wo fängt die Philosophie und ihre Geschichte an?

a. Die Freiheit des Denkens als Bedingung des Anfangs.

Die allgemeine Antwort ist nach dem Gesagten: Da fängt die Philosophie an, wo das Allgemeine als das allumfassende Seyende aufgefaßt wird, oder wo das Seyende in einer allgemeinen Weise gefaßt wird, wo das Denken des Denkens hervortritt. Wo ist dieß nun geschehen? Wo hat dieß begonnen? Das ist das Historische der Frage. Das Denken muß für sich

seyn, in seiner Freiheit zur Existenz kommen, sich vom Natürlichen losreißen und aus dem Versenktseyn in die Anschauung heraustreten; es muß als freies in sich gehen, und damit zum Bewußtseyn der Freiheit gelangen. Der eigentliche Anfang der Philosophie ist da zu machen, wo das Absolute nicht als Vorstellung mehr ist, und der freie Gedanke nicht bloß das Absolute denkt, sondern die Idee desselben erfaßt: d. h. wo der Gedanke das Seyn (was auch der Gedanke selbst seyn kann), welches er als das Wesen der Dinge erkennt, als die absolute Totalität und das immanente Wesen von Allem, — hiermit, wenn es auch sonst als ein äußeres Seyn wäre, doch als Gedanken erfaßt. So ist das einfache, unsinnliche Wesen, welches die Juden als Gott gedacht haben (denn alle Religion ist Denken), nicht ein Gegenstand der Philosophie: wohl aber z. B. die Sätze, „Das Wesen oder Princip der Dinge ist das Wasser, oder das Feuer, oder der Gedanke."

Diese allgemeine Bestimmung, das Denken, das sich selbst setzt, ist eine abstracte Bestimmtheit; sie ist der Anfang der Philosophie, dieser aber zugleich ein Geschichtliches, die concrete Gestalt eines Volkes, deren Princip dieß ausmacht, was wir gesagt haben. Sagen wir, zum Hervortreten der Philosophie gehört Bewußtseyn der Freiheit, so muß dem Volke, wo Philosophie beginnt, dieß Princip zu Grunde liegen; ein Volk, das dieses Bewußtseyn der Freiheit hat, gründet sein Daseyn auf dieses Princip; indem die Gesetzgebung und der ganze Zustand des Volkes seinen Grund allein im Begriffe hat, den der Geist sich von sich macht, in den Kategorien, die er hat. Nach der praktischen Seite hängt damit zusammen, daß wirkliche Freiheit, politische Freiheit aufblühe; diese beginnt nur da, wo das Individuum für sich als Individuum sich als Allgemeines und Wesentliches weiß, wo es einen unendlichen Werth hat, oder wo das Subject das Bewußtseyn der Persönlichkeit erlangt hat, also schlechthin für sich gelten will. Das freie philosophische

Denken hat sogleich diesen Zusammenhang mit der praktischen Freiheit, daß, wie jenes das Denken des absoluten, allgemeinen und wesentlichen Gegenstandes, so diese, indem sie sich denkt, sich die Bestimmung des Allgemeinen giebt. Denken überhaupt heißt, etwas in die Form der Allgemeinheit bringen: so daß der Gedanke erstens das Allgemeine zu seinem Gegenstande macht, oder das Gegenständliche, die Einzelheit der natürlichen Dinge, die im sinnlichen Bewußtseyn sind, als das Allgemeine, als einen objectiven Gedanken bestimmt; zweitens gehört dazu, daß, indem ich dieß objective und unendliche Allgemeine jetzt erkenne und weiß, ich zugleich selbst auf dem Standpunkt der Gegenständlichkeit ihm gegenüber erhalten bleibe.

Wegen dieses allgemeinen Zusammenhangs der politischen Freiheit mit der Freiheit des Gedankens tritt in der Geschichte die Philosophie nur da auf, wo und insofern freie Verfassungen sich bilden. Da sich der Geist nun von seinem natürlichen Wollen und Versenktseyn in den Stoff trennen muß, wenn er philosophiren will: so kann er dieß noch nicht in der Gestalt, mit der der Weltgeist anfängt, die der Stufe jener Trennung vorausgeht. Diese Stufe der Einheit des Geistes mit der Natur, welche, als unmittelbar, nicht der wahrhafte und vollkommene Zustand ist, ist das Orientalische Wesen überhaupt; die Philosophie beginnt daher erst in der Griechischen Welt.

b. Abscheiden des Orients und seiner Philosophie.

Ueber diese erste Gestalt sind einige Erläuterungen zu geben. Indem der Geist in ihr, als Bewußtseyn und Wollendes, nur begehrend ist: so steht das Selbstbewußtseyn noch auf seiner ersten Stufe, wo der Kreis seines Vorstellens und Wollens ein endlicher ist. Da hier also die Intelligenz endlich ist, so sind ihre Zwecke noch nicht ein Allgemeines für sich; will dagegen ein Volk das Sittliche, hat es Gesetze des Rechts, so liegt seinem Wollen der Charakter des Allgemeinen zu Grunde. Dieß setzt ein Erstarken des Geistes voraus, womit er anfängt, frei zu seyn;

denn das allgemeine Wollen, als die Beziehung des Denkens auf das Denken oder das Allgemeine, enthält ein Denken, das bei sich selbst ist. Will also ein Volk die Freiheit, so ordnet es seine Begierden dem allgemeinen Gesetze unter, während vorher das Gewollte nur ein Besonderes war. Die Endlichkeit des Willens ist nun der Charakter der Orientalen, indem der Wille sich bei ihnen noch nicht als allgemeiner gefaßt hat; denn das Denken ist noch nicht frei für sich. So giebt es nur den Stand des Herrn und den des Knechtes; und in dieser Sphäre des Despotismus ist die Furcht die regierende Kategorie überhaupt. Denn da der Wille noch nicht frei von dem Endlichen ist, so kann er daran gefaßt und dasselbe negativ gesetzt werden: dieses Gefühl der Negation, daß etwas nicht aushalten könne, ist eben die Furcht, wogegen die Freiheit vielmehr darin besteht, nicht im Endlichen zu seyn, sondern im Fürsichseyn, welches nicht angegriffen werden kann. Die Religion hat nothwendig denselben Charakter, indem die Furcht des Herrn das Hauptmoment ist, über das nicht hinaus gegangen werden kann. „Die Furcht des Herrn ist der Anfang der Weisheit," ist zwar ein richtiger Satz; der Mensch muß damit angefangen haben, die endlichen Zwecke in der Bestimmung des Negativen zu wissen. Der Mensch muß aber auch die Furcht durch Aufgebung der endlichen Zwecke überwunden haben: wogegen die Befriedigung, welche jene Religion gewährt, selbst im Endlichen befangen ist, da die Hauptweisen der Versöhnung Naturgestaltungen sind, die personificirt und verehrt werden.

Ueber den Naturinhalt erhebt sich das Orientalische Bewußtseyn wohl zu einem Unendlichen; aber gegen die Macht, vor der sich das Individuum fürchtet, weiß es sich nur als ein Accidentelles. Diese Abhängigkeit kann zwei Gestalten annehmen, ja muß von Einem Extrem zum andern übergehen: das Endliche, welches für das Bewußtseyn ist, kann die Gestalt des Endlichen als Endlichen haben, oder zum Unendlichen werden, welches aber nur ein Abstractum ist. Der Mensch, welcher in der Furcht lebt, und der, welcher die

Menschen durch die Furcht beherrscht, stehen beide auf Einer Stufe; der Unterschied ist nur die größere Energie des Willens, die dahin gehen kann, alles Endliche für einen besondern Zweck aufzuopfern. Der Despot vollführt seine Einfälle, auch wohl das Gute, aber nicht als Gesetz, sondern als seine Willkür; von der Passivität des Willens, als Sclaverei, wird im Praktischen zur Energie des Willens übergegangen, die aber auch nur Willkür ist. Ebenso finden wir in der Religion das Versinken in die tiefste Sinnlichkeit selbst als Gottesdienst, und dann kommt die Flucht zur leersten Abstraction als dem Unendlichen, die Erhabenheit, Allem zu entsagen, bei den Orientalen vor, vorzüglich bei den Indiern, welche sich peinigen und in die innerste Abstraction übergehen: so sehen Indier zehn Jahre lang die Spitze ihrer Nase an, werden von den Umstehenden genährt, sind ohne weiteren geistigen Inhalt, sondern nur die wissende Abstraction, deren Inhalt somit ein ganz endlicher ist. Dieß ist also nicht der Boden der Freiheit.

Der Geist geht im Orient zwar auf, aber das Verhältniß ist noch ein solches, daß das Subject nicht als Person ist, sondern im objectiven Substantiellen, welches Theils übersinnlich, Theils auch wohl mehr materiell vorgestellt wird, als negativ und untergehend erscheint. Das Höchste, zu dem die Individualität kommen kann, die ewige Seligkeit, wird als ein Versenktseyn in die Substanz, als ein Vergehen des Bewußtseyns und so des Unterschiedes zwischen Substanz und Individualität, mithin als Vernichtung vorgestellt; es findet daher ein geistloses Verhältniß Statt, indem das Höchste des Verhältnisses die Bewußtlosigkeit ist. Insofern aber der Mensch jene Seligkeit nicht erlangt hat, sondern sich als einzelnes existirendes Individuum von der allgemeinen Substanz verschieden findet: so ist er aus der Einheit heraus, hat keinen Werth, und ist, als das Accidentelle und Rechtlose, das nur Endliche; er findet sich so als durch die Natur bestimmt, z. B. in den Kasten. Der Wille ist hier nicht substantieller Wille; er

ist die der äußern und innern Zufälligkeit hingegebene Willkür, da nur die Substanz das Affirmative ist. Es ist damit Edelmuth, Größe, Erhabenheit des Charakters zwar nicht ausgeschlossen, aber nur als Naturbestimmtheit oder Willkür vorhanden, nicht in den objectiven Bestimmungen der Sittlichkeit und Gesetzlichkeit, die von Allen zu respectiren sind, für Alle gelten, und worin eben damit Alle anerkannt sind. Das Orientalische Subject hat so den Vorzug der Unabhängigkeit, weil nichts fest ist; so unbestimmt die Substanz der Orientalen ist, so unbestimmt, frei und unabhängig kann auch der Charakter seyn. Was für uns Rechtlichkeit und Sittlichkeit, ist dort im Staate auch, aber auf substantielle, natürliche, patriarchalische Weise, nicht in subjectiver Freiheit. Es existirt nicht das Gewissen, nicht die Moral; Alles ist nur Naturordnung, die mit dem Schlechtesten auch den höchsten Adel bestehen läßt.

Die Folge davon ist, daß hier kein philosophisches Erkennen Statt finden kann. Dazu gehört das Wissen von der Substanz, dem absolut Allgemeinen, das, obgleich ich es denke und entwickele, doch mir gegenüber als Gegenständliches für sich bleibt: und das, obgleich es mir als das Substantielle gilt, doch, insofern ich es denke, das Meinige ist, worin ich zugleich meine Bestimmung habe, d. h. affirmativ erhalten bin; so daß meine Gedanken nicht nur subjective Bestimmungen, mithin Meinungen, sind, sondern ebenso, als es meine Gedanken sind, auch Gedanken des Objectiven oder substantielle Gedanken sind. Das Orientalische ist so aus der Geschichte der Philosophie auszuschließen; im Ganzen aber will ich doch einige Notizen davon geben. Ich habe dieß sonst [1] übergangen; denn man ist erst seit einiger Zeit in den Stand gesetzt worden, darüber zu urtheilen. Man hat früher großes Aufsehen von der Indischen Weisheit gemacht, ohne zu wissen, was daran ist; erst jetzt weiß man

[1] Nämlich in den Vorlesungen, die der aus dem Wintersemester 1825 — 1826 vorhergingen.

dieß, und es fällt natürlich dem allgemeinen Charakter gemäß aus.

c. Beginn der Philosophie in Griechenland.

Die eigentliche Philosophie beginnt im Occident. Erst im Abendlande geht diese Freiheit des Selbstbewußtseyns auf, das natürliche Bewußtseyn in sich unter, und damit der Geist in sich nieder. Im Glanze des Morgenlandes verschwindet das Individuum nur; erst im Abendlande wird das Licht zum Blitze des Gedankens, der in sich selbst einschlägt und von da aus sich seine Welt erschafft. Die Seligkeit des Occidents ist daher so bestimmt, daß darin das Subject als solches ausdaure, und im Substantiellen beharre; denn der einzelne Geist erfaßt sein Seyn als Allgemeines, die Allgemeinheit ist aber eben diese Beziehung auf sich. Dieß Beisichseyn, diese Persönlichkeit und Unendlichkeit des Ich macht das Seyn des Geistes aus; so ist er, und er kann nun nicht anders seyn. Daß ein Volk sich als frei weiß, und nur als Allgemeines ist, ist das Sein desselben, das Princip seines ganzen sittlichen und übrigen Lebens. Wir wissen z. B. unser wesentliches Seyn nur so, daß die persönliche Freiheit Grundbedingung ist, wir also nicht Sclaven seyn können; wäre die bloße Willkür des Fürsten Gesetz, und er wollte Sclaverei einführen, so hätten wir das Bewußtseyn, daß dieß nicht ginge. Schläfrig seyn, leben, Beamte seyn, das ist nicht unser wesentliches Seyn: wohl aber, kein Sclave zu seyn; das hat die Bedeutung eines Naturseyns erhalten. So sind wir im Occident auf dem Boden der eigentlichen Philosophie.

Indem ich im Triebe abhängig von einem Andern bin, mein Seyn in eine Besonderheit lege, so bin ich, wie ich existire, mir ungleich; denn ich bin Ich, das ganz Allgemeine, aber in einer Leidenschaft befangen. Dieß ist Willkür oder formelle Freiheit, die den Trieb zum Inhalte hat. Den Zweck des wahrhaften Willens, das Gute, Rechte, — wo ich frei, Allgemeines bin, und die Anderen auch frei, auch Ich, mir gleich sind, also ein Ver-

hältniß von Freien zu Freien, und damit wesentliche Gesetze, Bestimmungen des allgemeinen Willens, rechtliche Verfassung gesetzt ist, — diese Freiheit finden wir erst im Griechischen Volke. Daher fängt hier die Philosophie an.

In Griechenland sehen wir die reale Freiheit aufblühen, aber zugleich noch in einer bestimmten Form und mit einer Einschränkung behaftet, da es noch Sclaven gab und die Staaten durch die Sclaverei bedingt waren. Die Freiheit im Orient, Griechenland und der Germanischen Welt können wir in folgenden Abstractionen zunächst oberflächlich bestimmen: Im Orient ist nur ein Einziger frei, der Despot; in Griechenland sind Einige frei; im Germanischen Leben gilt der Satz, es sind Alle frei, d. h. der Mensch als Mensch ist frei. Da aber der Einzige im Orient nicht frei seyn kann, weil dazu gehört, daß ihm die Anderen auch frei wären: so findet dort nur Begierde, Willkür, formelle Freiheit Statt. Indem in Griechenland der particulare Satz vorhanden ist, so sind zwar die Athener, die Spartaner frei, nicht aber die Messenier und Heloten. Es ist zu sehen, worin der Grund dieses „Einige" liegt; dieses enthält besondere Modificationen der Griechischen Anschauung, welche wir in Beziehung auf die Geschichte der Philosophie zu betrachten haben. Indem wir diese Unterschiede betrachten, so heißt dieß nichts Anderes, als daß wir zur Eintheilung der Geschichte der Philosophie übergehen.

C.

Eintheilung, Quellen, Abhandlungsweise der Geschichte der Philosophie.

1. Eintheilung der Geschichte der Philosophie.

Indem wir wissenschaftlich zu Werke gehen, muß diese Eintheilung selbst sich als nothwendig darstellen. Im Allgemeinen

haben wir eigentlich nur zwei Epochen der Geschichte der Philosophie zu unterscheiden, die Griechische und Germanische Philosophie, wie antike und moderne Kunst. Die Germanische Philosophie ist die Philosophie innerhalb des Christenthums, insofern es den Germanischen Nationen angehört: die christlich-europäischen Völker haben, insofern sie der Welt der Wissenschaft angehören, in ihrer Gesammtheit Germanische Bildung; denn Italien, Spanien, Frankreich, England u. s. w. haben durch die Germanischen Nationen eine neue Gestalt erhalten. Das Griechenthum reicht auch in die Römische Welt hinein, und so haben von der Philosophie auf dem Boden der Römischen Welt zu sprechen; aber die Römer haben keine eigenthümliche Philosophie hervorgebracht, so wenig als sie eigenthümliche Dichter haben. Sie haben nur empfangen und nachgeahmt, wiewohl oft geistreich; selbst ihre Religion kommt von der Griechischen her und die Eigenthümlichkeit, die sie hat, macht keine Annäherung an die Philosophie und Kunst, sondern ist unphilosophischer und unkünstlerischer.

Die näheren Bestimmungen jener beiden Hauptgegensätze sind anzugeben. Die Griechische Welt hat den Gedanken bis zur Idee entwickelt, die christlich Germanische Welt hat dagegen den Gedanken als Geist gefaßt; Idee und Geist sind also die Unterschiede. Das Nähere dieses Fortgangs ist Folgendes. Indem das noch unbestimmte und unmittelbare Allgemeine, Gott, das Seyn, der objective Gedanke, welcher als eifrig nichts neben sich bestehen läßt, die substantielle Grundlage aller Philosophie ist, die sich nicht verändert, sondern nur tiefer in sich geht und durch diese Entwickelung der Bestimmungen sich manifestirt und zum Bewußtseyn bringt: so können wir den besonderen Charakter der Entwickelung in der ersten Periode der Philosophie so bezeichnen, daß dieß Entwickeln ein unbefangenes Hervorgehen der Bestimmungen, Figurationen, abstracten Qualitäten aus dem einfachen Grunde ist, der an sich schon Alles enthält.

Die zweite Stufe auf dieser allgemeinen Grundlage ist das Zusammenfassen dieser so herausgesetzten Bestimmungen in ideelle, concrete Einheit, in Weise der Subjectivität. Jene ersten Bestimmungen waren nämlich, als unmittelbare noch Abstractionen; weiter aber muß jetzt das Absolute als das sich selbst unendlich bestimmende Allgemeine, als der thätige Gedanke, nicht als das Allgemeine in dieser Bestimmtheit aufgefaßt werden. So ist es als Totalität der Bestimmtheiten, als concrete Einzelnheit gesetzt; mit dem νοῦς des Anaxagoras, noch mehr bei Sokrates, fängt auf diese Weise eine subjective Totalität an, wo das Denken sich erfaßt und die denkende Thätigkeit die Grundlage ist.

Das Dritte ist dann, daß diese zunächst abstracte Totalität, indem sie durch den thätigen, bestimmenden, unterscheidenden Gedanken realisirt wird, selbst sich in ihre unterschiedenen Bestimmungen setzt, die als ideelle ihr angehören. Da diese Bestimmungen ungetrennt in der Einheit enthalten sind, also jede in ihr auch die andere ist: so werden diese entgegengesetzten Momente selbst zu Totalitäten erhoben. Die ganz allgemeinen Formen des Gegensatzes sind das Allgemeine und das Einzelne: oder in anderer Form das Denken als solches, und die äußerliche Realität, die Empfindung, das Wahrnehmen. Der Begriff ist die Identität des Allgemeinen und Besondern; indem diese Beiden dann selbst als concret in sich gesetzt werden, so ist das Allgemeine in ihm selbst Einheit der Allgemeinheit und Besonderheit, und dasselbe gilt von der Besonderheit. Die Einheit ist so in beiden Formen gesetzt, und die abstracten Momente können nur durch diese Einheit selbst erfüllt werden; hier ist also dieß eingetreten, daß die Unterschiede selbst jeder zu einem Systeme der Totalität erhoben sind, die als Stoische und Epikureische Philosophie einander gegenübertreten. Das ganz concrete Allgemeine ist nun der Geist, das ganz concrete Einzelne die Natur: im Stoicismus entwickelt sich das reine Denken zur Totalität; wird die andere

Seite zum Geist, das natürliche Seyn, die Empfindung, zur Totalität gemacht, so haben wir den Epikureismus. Jede Bestimmung ist zur Totalität des Denkens ausgebildet; und nach der Weise der Unbefangenheit dieser Sphäre erscheinen diese Principien für sich selbstständig als zwei Systeme der Philosophie, die in Widerstreit mit einander kommen. An sich sind beide identisch, sie nehmen sich selbst aber als das Entgegengesetzte; und die Idee ist auch, wie sie gewußt ist, in einer einseitigen Bestimmtheit.

Das Höhere ist dann die Vereinigung dieser Unterschiede. Dieß kann in der Vernichtung geschehen, im Skepticismus; das Höhere ist aber das Affirmative, die Idee im Verhältniß zum Begriff. Wenn der Begriff also das Allgemeine ist: das sich ferner in sich bestimmt, aber dabei doch in seiner Einheit bleibt, in der Idealität und Durchsichtigkeit seiner Bestimmungen, die nicht selbstständig werden: das Weitere dagegen die Realität des Begriffs ist, worin die Unterschiede selbst zu Totalitäten gebracht werden; so ist die vierte Stufe die Vereinigung der Idee, worin alle diese Unterschiede, als Totalitäten, doch zugleich in Eine concrete Einheit des Begriffs verwischt sind. Dieses Zusammenfassen geschieht zuerst auf eine unbefangene Weise, indem das Ideal selbst nur in dem Elemente der Allgemeinheit aufgefaßt wird.

Bis zu dieser Idee ist die Griechische Welt fortgegangen, indem sie eine ideale Intellectualwelt ausgebildet hat; und dieß that die Alexandrinische Philosophie, mit welcher sich also die Griechische Philosophie vollführt und ihre Bestimmung erreicht hat. Wenn wir diesen Fortgang bildlich darstellen wollen, so ist A) das Denken α) überhaupt abstract, wie der allgemeine oder absolute Raum, worunter man ja auch oft den leeren Raum versteht; β) dann erscheinen die einfachsten Raumbestimmungen, wo wir mit dem Punkte anfangen, um zur Linie und zum Winkel überzugehen; γ) das Dritte ist ihre Verbindung zum Dreieck, das zwar concret, aber noch in diesem abstracten Elemente der Fläche

gehalten ist, und also nur die erste noch formelle Totalität und Begrenzung ist, die dem νοῦς entspricht. B) Das Weitere ist, daß, indem wir jede der umschließenden Linien des Dreiecks selbst wieder zur Fläche werden lassen, jede sich zur Totalität des Dreiecks, zur ganzen Figur ausbildet, der sie angehört; das ist die Realisirung in den Seiten des Ganzen, wie wir sie im Skepticismus oder Stoicismus sehen. C) Das Letzte ist, daß diese Flächen oder Seitendreiecke sich zusammen zu einem Körper, zur Totalität schließen: der Körper ist erst die vollkommene räumliche Bestimmung, und das ist eine Verdoppelung des Dreiecks; insofern das zu Grunde liegende Dreieck aber außerhalb der Pyramide ist, paßt dieß Beispiel nicht.

Der Schluß der Griechischen Philosophie in den Neuplatonikern ist ein vollendetes Reich des Gedankens, der Seligkeit, eine an sich seyende Welt der Ideale, die aber unwirklich ist, weil das Ganze nur im Elemente der Allgemeinheit überhaupt steht. Dieser Welt fehlt noch die Einzelnheit, als solche, die ein wesentliches Moment des Begriffes ist; zur Wirklichkeit gehört, daß in der Identität der beiden Seiten der Idee die selbstständige Totalität auch als negativ gesetzt werde. Durch diese für sich seyende Negation, welche absolute Subjectivität ist, wird die Idee erst zum Geist erhoben. Der Geist ist die Subjectivität, sich zu wissen; aber er ist nur als Geist, indem er das, was ihm Gegenstand, und das ist er selbst, als Totalität weiß, und für sich Totalität ist. D. h. die zwei Dreiecke, die oben und unten am Prisma sind, sollen nicht zwei seyn als verdoppelt, sondern sie sollen in durchdringender Einheit seyn: oder mit dem Körper entsteht der Unterschied zwischen dem Centrum und der übrigen körperlichen Peripherie. Dieser Gegensatz der realen Körperlichkeit gegen das Centrum, als das Einfache, tritt jetzt hervor; und die Totalität ist die Vereinigung des Centrums und der Substantialität, aber nicht die unbefangene Vereinigung, sondern so daß das Subjective gegen das Objec-

tive und Substantielle sich als das Subjective weiß. So ist dann die Idee diese Totalität, und die sich wissende Idee wesentlich unterschieden von der Substantialität; jene setzt sich für sich, aber so, daß sie als solche für sich substantiell gedacht wird. Die subjective Idee ist zuerst nur formell; aber sie ist die reale Möglichkeit des Substantiellen, des an sich Allgemeinen: und hat die Bestimmung, sich zu realisiren und mit der Substanz identisch zu setzen. Durch diese Subjectivität und negative Einheit, durch diese absolute Negativität ist das Ideal nun nicht mehr nur uns Gegenstand, sondern sich selbst Gegenstand; dieß Princip ist in der christlichen Welt aufgegangen. Im modernen Princip wird so das Subject für sich frei, der Mensch als Mensch frei; und hierauf bezieht sich die Vorstellung, daß, weil er Geist ist, er durch seine Anlage die unendliche Bestimmung hat, substantiell zu werden. Gott wird als Geist gewußt, der sich für sich selbst verdoppelt, diesen Unterschied aber ebenso aufhebt, um in demselben für sich und bei sich zu seyn. Das Geschäft der Welt überhaupt ist, sich mit dem Geiste auszusöhnen, sich darin zu erkennen; dieß Geschäft ist der Germanischen Welt übertragen.

Der erste Beginn dieses Geschäfts ist in der Religion vorhanden, die das Anschauen und Glauben dieses Princips als eines wirklichen Daseyns ist, ehe es zur Erkenntniß dieses Princips gekommen ist. In der christlichen Religion ist dieses Princip mehr als Gefühl und Vorstellung enthalten: es liegt darin, daß der Mensch als Mensch für die ewige Seligkeit bestimmt ist, ein Gegenstand der göttlichen Gnade, Barmherzigkeit, des göttlichen Interesses ist, d. h. daß der Mensch absolut unendlichen Werth hat; näher liegt es in dem durch Christus den Menschen geoffenbarten Dogma von der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, wonach die subjective und die objective Idee, Mensch und Gott, Eins sind. In anderer Gestalt findet sich dies in der alten Erzählung vom Sündenfall, nach welcher die Schlange

den Menschen nicht betrogen hat; denn Gott sagt: „Siehe, Adam ist worden wie unser Einer; er weiß, was Gut und Böse ist." Um diese Einheit des subjectiven Princips und der Substantialität ist es zu thun; es ist der Proceß des Geistes, daß dieß Eins oder Fürsichsein des Subjects sich seine unmittelbare Weise abthue, und sich als mit dem Substantiellen identisch hervorbringe. Dieser Zweck des Menschen ist als die höchste Vollkommenheit ausgesprochen. Wir sehen hieraus, daß die religiösen Vorstellungen und die Speculation nicht so weit von einander entfernt sind, als man sonst wohl glaubt; und ich führe diese Vorstellungen an, damit wir uns ihrer nicht schämen, da wir ihnen doch angehören: und wenn wir darüber hinaus sind, — daß wir unserer Voreltern der frühern christlichen Zeit uns nicht schämen, die so hohe Achtung für diese Vorstellungen hatten.

Die Grundlage der im Christenthum aufgegangenen Philosophie ist hiernach, daß zwei Totalitäten sind: eine Verdoppelung der Substanz, die aber nun den Charakter hat, daß die zwei Totalitäten nicht mehr außereinander fallen, sondern schlechthin in ihrer Beziehung auf einander gefordert werden. Wenn früher Stoicismus und Epikureismus, deren Negativität der Skepticismus war, selbstständig auftraten, und zuletzt auch die an sich seyende Allgemeinheit Beider Statt fand: so werden jetzt diese Momente als unterschiedene Totalitäten gewußt, und sollen in ihrem Gegensatze doch als Eins gesetzt werden. Hier haben wir die eigentliche speculative Idee, den Begriff in seinen Bestimmungen, deren jede zur Totalität realisirt und schlechthin auf die andere bezogen ist. Wir haben also eigentlich zwei Ideen, die subjective Idee als Wissen, und dann die substantielle concrete Idee; und die Entwickelung und Ausbildung dieses Princips, daß es zum Bewußtseyn des Gedankens kommt, ist das Interesse der modernen Philosophie. Da sind denn die Bestimmungen concreterer Art, als bei den Alten. Dieser Gegensatz, zu dem die Seiten

zugespitzt sind, in seiner allgemeinsten Bedeutung aufgefaßt, ist der Gegensatz von Denken und Seyn, von Individualität und Substantialität, so daß im Subject selbst seine Freiheit wieder im Kreise der Nothwendigkeit stehe; es ist der Gegensatz von Subject und Object, von Natur und Geist, insofern dieser nämlich, als endlicher, der Natur entgegengesetzt ist.

Das Griechische Philosophiren ist unbefangen, weil es auf diesen Gegensatz von Seyn und Denken noch nicht Rücksicht nimmt, sondern von der bewußtlosen Voraussetzung ausgeht, daß das Denken auch das Seyn sey. Man trifft zwar auch Stufen der Griechischen Philosophie, die auf demselben Standpunkt, wie christliche Philosophien, zu stehen scheinen; wenn z. B. die sophistische, die neuakademische und die skeptische Philosophie die Lehre überhaupt aufstellten, daß sich das Wahre nicht erkennen lasse: so könnten sie mit den neuern Philosophien der Subjectivität darin übereinzustimmen scheinen, daß alle Denkbestimmungen nur subjectiver Art seyen, wodurch über die Objectivität noch nicht entschieden würde. Es ist aber wesentlich ein Unterschied vorhanden. In den alten Philosophien, die sagten, wir wissen nur von Scheinendem, ist damit das Ganze geschlossen; nur fürs Praktische gaben die neue Akademie und die Skeptiker zu, man könne recht, sittlich und verständig handeln, wenn man auch das Scheinende zur Regel und zum Maaßstab im Leben annehme. Aber, indem so nur Scheinendes zum Grunde liegt, so wird es nicht zugleich damit behauptet, auch ein Wissen von dem Wahren und Seyenden zu seyn, wie bei den nur subjectiven Idealisten der neuern Zeit, die dann auch noch im Hintergrunde ein Ansich, ein Jenseits haben, von welchem nicht auf denkende, begreifende Weise gewußt wird; dieß andere Wissen ist ein unmittelbares Wissen, ein Glauben, Schauen, eine Sehnsucht nach diesem Jenseits, wie z. B. bei Jacobi. Die alten Philosophen haben keine solche Sehnsucht, sondern vielmehr vollkommene Befriedigung und Ruhe in jener Gewißheit, daß nur

Scheinendes für das Wissen sey. Man muß also in dieser Rücksicht genau die Standpunkte festhalten, sonst fällt man durch die Gleichheit der Resultate darein, in jenen alten Philosophien ganz die Bestimmtheit der modernen Subjectivität zu sehen. Da bei der Unbefangenheit des alten Philosophirens das Scheinende selbst die ganze Sphäre war, so waren die Zweifel am Denken des Objectiven nicht vorhanden.

Der bestimmte Gegensatz, dessen beide Seiten die neuere Zeit als Totalitäten wesentlich auf einander bezieht, hat auch die Form des Gegensatzes der Vernunft und des Glaubens, der eignen Einsicht, und der objectiven Wahrheit, die ohne eigene Vernunft, ja selbst mit Hintansetzung und Verzichtleistung auf dieselbe, aufgenommen werden soll; des Glaubens im kirchlichen Sinne, — oder des Glaubens im modernen Sinne, d. i. eines Verwerfens der Vernunft gegen eine innere Offenbarung, die eine unmittelbare Gewißheit oder Anschauung, ein in sich gefundenes Gefühl genannt wird. Der Gegensatz dieses Wissens, das sich erst zu entwickeln hat, gegen das Wissen, das sich schon in sich entwickelt hat, erregt ein besonderes Interesse; in beiden ist gesetzt die Einheit des Denkens oder der Subjectivität, und der Wahrheit oder der Objectivität: nur daß in der ersten Form gesagt ist, daß der natürliche Mensch vom Wahren wisse, wie er es unmittelbar glaube, während in der zweiten Form zwar auch die Einheit des Wissens und der Wahrheit gesetzt ist, zugleich aber so, daß sich das Subject erhebt über die unmittelbare Weise des sinnlichen Bewußtseyns, und die Wahrheit erst durch Denken erringt.

Das Ziel ist, das Absolute als Geist zu denken, als Allgemeines, das, als die unendliche Güte des Begriffs, in seiner Realität seine Bestimmungen frei aus sich entläßt, sich ihnen ganz einbildet und mittheilt, so daß sie selbst gleichgültig außer einander seyn können oder gegen einander kämpfend: so aber daß diese Totalitäten nur Eins sind, und nicht nur an sich,

was nur unsere Reflexion wäre, sondern für sich identisch, die Bestimmungen ihres Unterschiedes also für sich selbst nur ideelle sind. Wenn also nun der Ausgangspunkt der Geschichte der Philosophie so ausgedrückt werden kann, daß Gott als die unmittelbare, noch nicht entwickelte Allgemeinheit gefaßt wird, und ihr Ziel, das Absolute als Geist durch die drittehalbtausendjährige Arbeit des insofern trägen Weltgeistes zu fassen, das Ziel unserer Zeit ist: so macht es sich für uns leicht, von einer Bestimmung durch Aufzeigung ihres Mangels zur andern fortzugehen; im Verlauf der Geschichte ist dieß aber schwierig.

Wir haben also im Ganzen zwei Philosophien: die Griechische und die Germanische. Bei der letztern müssen wir die Zeit unterscheiden, wo die Philosophie förmlich als Philosophie hervorgetreten ist, und die Periode der Bildung und Vorbereitung für die moderne Zeit. Die Germanische Philosophie können wir erst anfangen, wo sie in eigenthümlicher Form als Philosophie hervortritt. Zwischen die erste Periode und die neuere Zeit fällt, als Mittel-Periode, jenes Gähren einer neuen Philosophie, das sich einerseits in dem substantiellen Wesen hält und nicht zur Form gelangt: andererseits den Gedanken als bloße Form einer vorausgesetzten Wahrheit ausbildet, bis er sich wieder als freien Grund und Quelle der Wahrheit erkennt. Die Geschichte der Philosophie zerfällt daher in die drei Perioden: der Griechischen Philosophie, der Philosophie der mittlern Zeit, und der Philosophie der neuern Zeit; deren die erste durch den Gedanken überhaupt bestimmt ist, die zweite in den Gegensatz des Wesens und der formellen Reflexion zerfällt, die dritte aber den Begriff zu Grunde liegen hat. Dieß ist nicht so zu verstehen, als ob die erste nur Gedanken enthielte; sie enthält auch Begriffe und Ideen, so wie die letztere von abstracten Gedanken, die aber einen Dualismus bilden, anfängt.

Erste Periode: Sie geht von Thales Zeiten, ungefähr 600 vor Christi Geburt, bis zur Blüthe der Neuplatonischen

Philosophie durch Plotin im dritten Jahrhundert und ihrer weitern Fortsetzung und Ausbildung durch Proklus im fünften Jahrhundert, bis alle Philosophie erlischt. Die Neuplatonische Philosophie ist dann später ins Christenthum hineingetreten, und viele Philosophien innerhalb des Christenthums haben nur diese Philosophie zur Grundlage. Es ist dieß ein Zeitraum von etwa 1000 Jahren, dessen Ende mit der Völkerwanderung und dem Untergange des Römischen Reichs zusammenfällt.

Zweite Periode: Sie ist die des Mittelalters. Hierher gehören die Scholastiker, geschichtlich sind auch Araber und Juden zu erwähnen, aber vornehmlich fällt diese Philosophie innerhalb der christlichen Kirche; ein Zeitraum, der etwas über 1000 Jahre umfaßt.

Dritte Periode: Die Philosophie der neuen Zeit ist für sich erst seit der Zeit des dreißigjährigen Krieges mit Baco, Jacob Böhme und Cartesius hervorgetreten; dieser fängt mit dem Unterschiede an: cogito, ergo sum. Das ist ein Zeitraum von ein paar Jahrhunderten; diese Philosophie ist so noch etwas Neues.

2. Quellen der Geschichte der Philosophie.

Die Quellen sind hier anderer Art, als in der politischen Geschichte. Dort sind die Geschichtschreiber die Quellen, welche wieder die Thaten und Reden der Individuen selbst zu ihren Quellen haben; und die nicht ursprünglichen Geschichtschreiber haben noch obenein aus der zweiten Hand geschöpft. Immer aber haben die Geschichtschreiber die Thaten schon in Geschichte, d. h. hier in die Form der Vorstellung gebracht; denn der Name Geschichte hat diesen Doppelsinn, daß er einerseits die Thaten und Begebenheiten selbst, andererseits sie, insofern sie durch die

Vorstellung für die Vorstellung gebildet sind, bezeichnet. Bei der Geschichte der Philosophie sind dagegen nicht die Geschichtschreiber Quelle, sondern die Thaten selbst liegen uns vor: und diese, die philosophischen Werke selbst, sind die wahrhaften Quellen; will man Geschichte der Philosophie ernstlich studiren, so muß man an diese Quellen selbst gehen. Diese Werke sind jedoch ein zu großer Reichthum, um sich bei der Geschichte allein daran zu halten. Bei vielen Philosophen ist es inzwischen unumgänglich nothwendig, sich an die Schriftsteller selbst zu halten; in manchen Zeiträumen aber, von denen uns die Quellen nicht erhalten sind, z. B. die der ältern Griechischen Philosophie, müssen wir uns dann freilich an Geschichtschreiber und andere Schriftsteller halten. Auch andere Perioden giebt es, wo es wünschenswerth ist, daß Andere die Werke der Philosophen derselben gelesen haben, und uns Auszüge davon geben. Mehrere Scholastiker haben Werke von 16, 24 und 26 Folianten hinterlassen; da muß man sich denn an die Arbeit Anderer halten. Viele philosophische Werke sind auch selten, und daher schwer zu bekommen. Manche Philosophen sind meist nur historisch und literarisch wichtig; so können wir uns für sie auf Sammlungen beschränken, worin sie enthalten sind. Die merkwürdigsten Werke über die Geschichte der Philosophie sind nun aber folgende, wobei ich für's Nähere auf den Auszug aus Tennemanns Geschichte der Philosophie von A. Wendt verweise, da ich keine vollständige Literatur geben will.

1. Eine der ersten Geschichten der Philosophie, die nur als Versuch merkwürdig ist, ist **the history of Philosophy by Thom. Stanley (Lond. 1655. fol., ed. III. 1701. 4.**, übersetzt ins Lateinische von **Godofr. Olearius, Lipsiae 1711. 4.)** Diese Geschichte wird nicht mehr viel gebraucht, und enthält nur die alten philosophischen Schulen als Secten, als ob's keine neuen gegeben hätte. Es liegt nämlich die gewöhnliche Vorstellung damaliger Zeit zu Grunde, daß es nur alte Philosophien giebt

und die Zeit der Philosophie mit dem Christenthume abgelaufen ist, als ob die Philosophie Sache der Heiden sey, und die Wahrheit sich nur im Christenthum finden lasse. Es wird dabei ein Unterschied zwischen Wahrheit gemacht, wie sie aus natürlicher Vernunft geschöpft wird in den alten Philosophien: und zwischen geoffenbarter Wahrheit in der christlichen Religion, in welcher es somit keine Philosophie mehr gäbe. Zur Zeit des Wiederauflebens der Wissenschaften gab es freilich noch keine eigenthümlichen Philosophien, zu Stanley's Zeiten aber allerdings; eigene Philosophien waren indessen noch zu jung, als daß die alte Generation solchen Respect vor ihnen gehabt hätte, um sie als etwas Eigenes gelten zu lassen.

2. **Jo. Jac. Bruckeri Historia critica philosophiae. Lipsiae** 1742—1744, vier Theile oder fünf Bände in 4., indem der vierte Theil zwei Bände hat: zweite unveränderte, aber mit einem Anhange vermehrte Auflage 1766—1767, vier Theile in sechs Quartanten, deren letzter eben das Supplement bildet. Das ist eine weitschichtige Compilation, die nicht rein aus den Quellen geschöpft, sondern mit Reflexionen nach der damaligen Mode vermischt ist; die Darstellung ist, wie wir oben (S. 57.) an einem Beispiele gesehen haben, im höchsten Grade unrein. Bruckers Art zu verfahren ist durchaus unhistorisch; nirgends ist jedoch mehr historisch zu verfahren, als in der Geschichte der Philosophie. Dieses Werk ist so ein großer Ballast. Ein Auszug daraus ist: **Jo. Jac. Bruckeri Institutiones historiae philosophicae, usui academicae juventutis adornatae. Lipsiae** 1747, 8.; zweite Ausgabe, Leipzig 1756; die dritte, von Born besorgt, Leipzig 1790, 8.

3. Dietrich Tiedemann's Geist der speculativen Philosophie. Marburg 1791—1797; 6 Bde. 8. Die politische Geschichte hat er dabei weitläufig, aber geistlos abgehandelt; die Sprache ist steif und geziert. Das Ganze ist ein trauriges Beispiel, wie ein gelehrter Professor sich sein ganzes Leben mit dem

Studium der speculativen Philosophie beschäftigen kann und doch gar keine Ahnung von Speculation hat. Seine argumenta zum Zweibrücker Plato sind in derselben Manier. Er macht in jenem Geschichtswerke Auszüge aus den Philosophen, so lange sie räsonnirend bleiben; wenn es aber ans Speculative kommt, pflegt er böse zu werden, erklärt Alles für leere Subtilitäten, und bricht mit den Worten ab, wir wüßten es besser. Sein Verdienst ist, aus seltenen Büchern des Mittelalters, aus kabbalistischen und mystischen Werken jener Zeit, schätzbare Auszüge geliefert zu haben.

4. Joh. Gottlieb Buhle: Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, und einer kritischen Literatur derselben; Göttingen 1796 bis 1804; 8 Theile, 8. Die alte Philosophie ist unverhältnißmäßig kurz behandelt; je weiter Buhle hinein kam, desto ausführlicher wurde er. Er hat viele gute Auszüge aus seltenen Werken, z. B. des Jordanus Bruno, die sich auf der Göttinger Bibliothek befinden.

5. Wilh. Gottl. Tennemann's Geschichte der Philosophie, Leipzig 1798—1819; 11 Theile, 8. Der achte Theil, die scholastische Philosophie, enthält zwei Bände. Die Philosophien sind ausführlich beschrieben, und die der neuern Zeit besser bearbeitet, als die alten. Die Philosophien der modernen Zeit sind auch leichter darzustellen, weil man nur einen Auszug zu machen, oder geradezu zu übersetzen braucht; denn die Gedanken liegen uns näher. Bei den alten Philosophen ist es anders, weil sie auf einem andern Standpunkte des Begriffs stehen; und deshalb sind sie auch schwerer zu fassen. Man verkehrt nämlich leicht das Alte in Etwas, das uns geläufiger ist; und wo dieß Tennemann begegnet, da ist er fast unbrauchbar. Beim Aristoteles z. B. ist der Mißverstand so groß, daß Tennemann ihm gerade das Gegentheil unterschiebt: man also, durch die Annahme des Gegentheils von dem, was Tennemann für Aristotelisch angiebt, eine richtigere Anschauung von Aristotelischer Philosophie bekommt; dabei ist Tennemann so

aufrichtig, die Stelle aus dem Aristoteles unter den Text zu setzen, so daß Original und Uebersetzung sich oft widersprechen. Tennemann meint, es sey wesentlich, daß der Geschichtschreiber keine Philosophie habe, und er rühmt sich dessen; im Grunde hat er aber doch ein System, er ist nämlich kritischer Philosoph. Er lobt die Philosophen, ihr Studium, ihr Genie: das Ende vom Liede ist aber, daß sie alle getadelt werden, den Einen Mangel gehabt zu haben, noch nicht Kantische Philosophen zu seyn, noch nicht die Quelle der Erkenntniß untersucht zu haben; wovon das Resultat gewesen wäre, daß die Wahrheit nicht erkannt werden könne.

Von Compendien sind drei anzuführen. 1. Friedrich Ast's Grundriß einer Geschichte der Philosophie (Landshut 1807, 8; zweite Auflage, 1825) ist in einem bessern Geist geschrieben, meist Schellingsche Philosophie, nur etwas verworren; Ast hat auf etwas formelle Weise ideale und reale Philosophie unterschieden. 2. Professor Wendt's zu Göttingen Auszug aus Tennemann (fünfte Ausgabe, Leipzig 1829. 8.). Man wundert sich, was da Alles als Philosophie aufgeführt wird, ohne Unterschied, ob es von Bedeutung sey oder nicht; solche sogenannte neue Philosophien wachsen wie Pilze aus der Erde hervor. Es ist nichts leichter, als nach einem Principe zu greifen; man muß aber nicht denken, immer damit etwas Neues und Tiefes geleistet zu haben. 3. Rixner's Handbuch der Geschichte der Philosophie, 3 Bände, Sulzbach 1822—1823, 8. (zweite verb. Aufl. 1829) ist am meisten zu empfehlen; jedoch will ich nicht behaupten, daß es allen Anforderungen an eine Geschichte der Philosophie entspricht. Manche Seiten sind nicht zu loben, besonders zweckmäßig aber sind die Anhänge zu jedem Bande, in denen die Hauptoriginalstellen gegeben sind. Chrestomathien, vornehmlich aus den alten Philosophen, sind Bedürfniß: und sie würden nicht weitschichtig werden, da von den Philosophen vor Plato der Stellen nicht sehr viel sind.

3. Abhandlungsweise in dieser Geschichte der Philosophie.

Von der äußerlichen Geschichte werde ich, was die allgemeine Geschichte betrifft, nur den Geist, das Princip der Zeiten berühren: ebenso die Lebensumstände der merkwürdigen Philosophen anführen. In Ansehung der Philosophien sind aber überhaupt nur diejenigen namhaft zu machen, deren Principe einen Ruck gethan, und durch welche die Wissenschaft eine Erweiterung erlangt hat; so werde ich viele Namen auf der Seite liegen lassen, die im gelehrten Verfahren aufgenommen werden, die aber wenig Ausbeute in Rücksicht auf die Philosophie geben. Die Geschichte der Verbreitung einer Lehre, ihre Schicksale, diejenigen, welche eine Lehre bloß docirt haben, übergehe ich, wie die Ausführung der ganzen Weltanschauung in einem bestimmten Principe.

Die Forderung scheint plausibel, daß ein Geschichtschreiber der Philosophie kein System haben, nichts von dem Seinigen hinzuthun noch mit seinem Urtheile darüber herfallen soll. Die Geschichte der Philosophie soll eben diese Unparteilichkeit herbeiführen; und es scheint insofern gerathen, nur Auszüge aus den Philosophen zu geben. Wer von der Sache nichts versteht, kein System, sondern bloß historische Kenntnisse hat, wird sich freilich unparteiisch verhalten. Es ist aber zwischen politischer Geschichte und Geschichte der Philosophie wohl zu unterscheiden. Wenn man sich nämlich bei jener zwar auch nicht darauf beschränken darf, nur chronikenmäßig die Begebenheiten darzustellen: so kann man sie doch ganz objectiv halten, wie die Homerische Epopee. So lassen Herodot und Thucydides, als freie Menschen, die objective Welt frei für sich gewähren, haben vom Ihrigen nichts hinzugethan, noch die Handlungen, die sie darstellten, vor ihren Richterstuhl gezogen und beurtheilt. Doch auch in die politische Geschichte legt sich sogleich ein Zweck hinein. Bei Livius ist die Römische Herrschaft, ihre Erweiterung, die Ausbildung der Verfassung u. s. w. Hauptsache; wir sehen Rom steigen, sich vertheidigen

und seine Herrschaft ausüben. So macht sich von selbst in der Geschichte der Philosophie die sich entwickelnde Vernunft zum Zweck, der nicht fremd noch hineingetragen, sondern die Sache selber ist, die hier als das Allgemeine zu Grunde liegt und womit sich von selbst die einzelnen Ausbildungen und Gestalten vergleichen. Wenn daher auch die Geschichte der Philosophie Thaten der Geschichte zu erzählen hat, so ist doch die erste Frage, was denn eine That der Philosophie sei, und ob etwas philosophisch ist oder nicht. In der äußern Geschichte ist Alles That, freilich giebt es auch in ihr Wichtiges und Unwichtiges; die That ist aber hier der Vorstellung unmittelbar hingestellt. Nicht so in der Philosophie; deswegen kann die Geschichte der Philosophie durchaus nicht ohne Urtheil des Geschichtschreibers abgehandelt werden.

Orientalische Philosophie.

Das Erste ist die sogenannte Orientalische Philosophie, die aber nicht in den Körper und Bereich unserer Darstellung eintritt; sie ist ein Vorläufiges, von dem wir nur sprechen, um davon Rechenschaft zu geben, warum wir uns nicht weitläufiger damit beschäftigen, und in welchem Verhältnisse es zum Gedanken, zur wahrhaften Philosophie steht. Der Ausdruck Orientalische Philosophie wird besonders von der Periode gebraucht, wo diese große allgemeine Orientalische Anschauung das Abendland berührt hat, — das Land der Begrenzung, des Maßes, wo der Geist der Subjectivität überwiegend ist. Besonders sind in den ersten Jahrhunderten des Christenthums, einer bedeutenden Epoche, diese großen Orientalischen Anschauungen in das Abendland nach Italien gedrungen; und haben in der gnostischen Philosophie das Maßlose zu treiben angefangen, in dem occidentalen Geiste, bis er in der Kirche wieder dazu gekommen ist, das Uebergewicht zu erhalten und so das Göttliche fest zu bestimmen. Das, was wir Orientalische Philosophie nennen, ist weit mehr die religiöse Vorstellungsweise und Weltanschauung der Orientalen überhaupt, der es sehr nahe liegt, für Philosophie genommen zu werden; und es ist der Hauptgrund anzugeben, weshalb dies näher liegt, die Orientalische Religionsvorstellung gleich als religiöse Philosophie zu betrachten.

Die Römische, Griechische und Christliche Religion halten wir nicht sogleich für Philosophie; sie sind weniger dazu geeignet, indem die Griechischen und Römischen Götter, ebenso Christus und der Gott der Juden, wegen des Princips der Freiheit der Individualität, die im Griechischen und noch mehr im Christlichen Elemente hervortritt, sogleich als persönliche Gestaltungen für sich erscheinen, die als mythologische oder christliche erst eigens interpretirt und in Philosopheme verwandelt werden müssen. Bei den Orientalischen Religionen hingegen werden wir viel unmittelbarer an die philosophische Vorstellung erinnert; denn da im Orient das Moment der Subjectivität nicht hervorgetreten ist, so sind die religiösen Vorstellungen nicht individualisirt, sondern haben überwiegend den Charakter allgemeiner Vorstellungen, die daher als philosophische Vorstellungen und Gedanken erscheinen. Zwar haben die Orientalen auch individuelle Gestalten, wie Brahma, Wischnu, Schiva; aber weil die Freiheit mangelt, ist die Individualität nicht fest, sondern nur oberflächlich: und so sehr, daß, wenn man glaubt, man habe es mit menschlichen Gestalten zu thun, sich dieß doch sogleich wieder verliert, und ins Maßlose erweitert. Wie wir bei den Griechen von einem Uranos, Kronos — der Zeit, aber auch schon individualisirt — hören: so finden wir bei den Persern Zervane Akerene, aber es ist die unbegrenzte Zeit. Wir finden Ormuzd und Ahriman als ganz allgemeine Weisen und Vorstellungen; sie erscheinen als allgemeine Principe, die so Verwandtschaft mit der Philosophie zu haben scheinen, oder selbst als Philosopheme erscheinen.

Wie der Inhalt der Orientalischen Religionen, Gott, das Anundfürsichseyende, Ewige, mehr im Charakter des Allgemeinen aufgefaßt ist, so auch das Verhältniß der Individuen dazu. In den Orientalischen Religionen ist das Grundverhältniß dieß, daß nur die Eine Substanz als solche das Wahrhafte sey, und das Individuum keinen Werth in sich habe noch gewinnen könne, insofern es sich gegen das Anundfürsichseyende erhält; es könne

vielmehr nur wahrhaften Werth haben durch die Ineinssetzung mit dieser Substanz, worin es dann aufhört, als Subject zu seyn, und ins Bewußtlose verschwindet. In der Griechischen und Christlichen Religion weiß sich dagegen das Subject frei, und soll so erhalten seyn; indem sich das Individuum auf diese Weise für sich setzt, ist es dann allerdings weit schwerer, daß der Gedanke sich von dieser Individualität befreit, und sich für sich constituirt. Der an sich höhere Standpunkt der Griechischen Freiheit des Individuums, dieß frohere, feine Leben erschwert dem Gedanken seine Arbeit: die Allgemeinheit geltend zu machen. Im Orient hingegen ist schon in der Religion das Substantielle für sich die Hauptsache, das Wesentliche (womit Rechtlosigkeit, Bewußtlosigkeit der Individuen unmittelbar verbunden ist); und diese Substanz ist allerdings eine philosophische Idee. Auch die Negation des Endlichen ist vorhanden, aber so, daß das Individuum nur in dieser Einheit mit dem Substantiellen zu seiner Freiheit gelangt. Insofern in dem Orientalischen Geiste die Reflexion, das Bewußtseyn durch den Gedanken zum Unterschiede und zur Bestimmung von Principien kommt: so stehen dann solche Kategorien, solche bestimmte Vorstellungen unvereinigt mit dem Substantiellen. Entweder ist die Zertrümmerung alles Besonderen, ein Maßloses, die Orientalische Erhabenheit vorhanden: oder insofern auch das bestimmt für sich Gesetzte erkannt wird, so ist es ein Trockenes, Verständiges, Geistloses, das nicht den speculativen Begriff in sich aufnehmen kann. Zum Wahren kann dieß Endliche nur werden als versenkt in der Substanz; von ihr verschieden gehalten, bleibt es dürftig. Wir finden daher nur trockenen Verstand bei den Orientalen, ein bloßes Aufzählen von Bestimmungen, eine Logik, wie eine alte Wolfische Logik. Es ist wie in ihrem Cultus: ein Versenktseyn in die Andacht, und dann eine ungeheure Menge von Ceremonien, von religiösen Handlungen; und auf der andern Seite die Erhabenheit des Maßlosen, worin Alles untergeht.

Es sind nun zwei Orientalische Völker, deren ich Erwähnung thun will: die Chinesen und die Indier.

A. Chinesische Philosophie.

Es ist bei den Chinesen wie bei den Indiern der Fall, daß sie einen großen Ruhm der Ausbildung haben, aber dieser sowohl, wie die großen Zahlen der Indischen Geschichte u. s. f., haben sich durch bessere Kenntniß sehr herabgesetzt. Die große Ausbildung dieser Völker betrifft die Religion, Wissenschaft, Staatsverwaltung, Staatsverfassung, Poesie, das Technische von Künsten, den Handel u. s. w. Wenn man aber die Rechtsinstitutionen und die Staatsverfassung von China mit einer Europäischen vergleicht, so kann dieß nur in Ansehung des Formellen geschehen; denn der Inhalt ist sehr verschieden. Man fühlt sogleich, daß, wenn sie auch noch so consequent formell ausgebildet sind, sie doch bei uns nicht Statt finden können, daß wir sie uns nicht würden gefallen lassen, daß sie statt Recht, vielmehr eine Unterdrückung des Rechts sind. Ebenso ist es, wenn man Indische Poesie mit Europäischer vergleicht; sie ist zwar, als bloßes Spiel der Phantasie betrachtet, höchst glänzend, reich und ausgebildet, wie die irgend eines Volkes: aber in der Poesie kommt es auf den Inhalt an, und es wird mit ihm Ernst. Selbst die Homerische Poesie ist für uns nicht Ernst, deshalb kann solche Poesie bei uns nicht entstehen; es ist nicht der Mangel an Genie in der Orientalischen Poesie, es giebt Genie's derselben Größe, auch die Form kann sehr entwickelt seyn: aber der Inhalt bleibt innerhalb einer gewissen Grenze und kann uns nicht genügen, er kann nicht unser Inhalt seyn. Dieß ist zunächst eine allgemeine Bemerkung in Ansehung solcher Vergleichungen, insofern man sich durch die Form bestechen läßt, dergleichen dem Unsrigen gleich zu setzen oder gar vorzuziehen.

1. Das erste bei den Chinesen zu Bemerkende ist die Lehre

des Con-fut-see, 500 Jahre vor Christi Geburt, die zu Leibnitzens Zeiten großes Aufsehen gemacht hat; es ist eine Moral-Philosophie. Außerdem hat er die ältern traditionellen Grundwerke der Chinesen, besonders die geschichtlichen, commentirt; seine Ausbildung der Moral hat ihn indessen am berühmtesten gemacht, und sie ist die geehrteste Autorität bei den Chinesen. Seine Lebensbeschreibung ist durch Französische Missionare aus den Chinesischen Original-Werken übersetzt: hiernach hat er mit Thales fast gleichzeitig gelebt, war eine Zeit lang Minister, ist dann in Ungnade gefallen, hat sein Amt verloren und unter seinen Freunden philosophirend gelebt, ist aber noch oft um Rath gefragt worden. Wir haben Unterredungen von Confucius mit seinen Schülern, worin nichts Ausgezeichnetes enthalten ist, sondern nur eine populare Moral, in guten, tüchtigen Lehren, die wir allenthalben, in jedem Volke, und besser finden; Cicero de officiis, ein moralisches Predigtbuch giebt uns mehr und Besseres, als alle Bücher des Confucius. Er ist also nur ein praktischer Weltweise, bei dem sich durchaus keine speculative Philosophie findet; aus seinen Original-Werken kann man das Urtheil fällen, daß es für den Ruhm desselben besser gewesen wäre, wenn sie nicht übersetzt worden wären. Das Werk, was die Jesuiten herausgaben,[1] ist indessen mehr eine Paraphrase, als eine Uebersetzung.

2. Ein zweiter Umstand, der zu bemerken, ist, daß die Chinesen sich auch mit abstracten Gedanken, mit reinen Kategorien beschäftigt haben. Das alte Buch Y-king d. h. Buch der Principien, dient hierbei zur Grundlage; es enthält die Weisheit der Chinesen, und sein Ursprung wird dem Fohi zugeschrieben. Die Erzählung, die von ihm dort vorkommt, geht ganz ins Mythologische und Fabelhafte, ja Sinnlose. Die Hauptsache ist, daß ihm die Erfindung einer Tafel mit gewissen Zeichen oder Figuren

[1] Confucius, Sinarum philosophus, s. scientia Sinensis, latine exposita studio et opera Prosperi Juonetta, Herdtrich, Rougemont, Couplet, PP. S. J. Paris. 1687, fol.

(Ho=tu) zugeschrieben wird, die er auf dem Rücken eines Drachenpferdes, als es aus dem Flusse stieg, gesehen habe [1]. Diese Tafel enthält Striche, neben und über einander, die eine symbolische Bedeutung haben; und die Chinesen sagen, diese Linien seyen die Grundlage ihrer Buchstaben, wie auch ihres Philosophirens. Diese Bedeutungen sind ganz abstracte Kategorien, und mithin die oberflächlichsten Verstandesbestimmungen. Es ist allerdings zu achten, daß die reinen Gedanken zum Bewußtseyn gebracht sind; es wird aber hier nicht weiter damit gegangen, sondern bei ihnen stehen geblieben. Das Concrete ist nicht speculativ begriffen, sondern aus der gewöhnlichen Vorstellung genommen, indem nach der Anschauung und Wahrnehmung davon gesprochen wird; so daß in diesem Auflesen der concreten Principe nicht einmal ein sinniges Auffassen der allgemeinen natürlichen oder geistigen Mächte zu finden ist.

Der Curiosität wegen will ich diese Grundlage näher angeben. Die zwei Grundfiguren sind eine horizontale Linie (——, Yang) und der entzwei gebrochene Strich, so groß wie die erste Linie (— —, Yin): das Erste das Vollkommene, den Vater, das Männliche, die Einheit, wie bei den Pythagoreern, die Affirmation darstellend; das Zweite — das Unvollkommene, die Mutter, das Weibliche, die Zweiheit, die Negation. Diese Zeichen werden hochverehrt als die Principien der Dinge. Sie werden zuerst zu zweien mit einander verbunden, woraus vier Figuren entstehen: ⚌, ⚎, ⚍, ⚏, der große Yang, der kleine Yang, der kleine Yin, der große Yin. Die Bedeutung dieser vier Bilder ist die Materie, die vollkommene und die unvollkommene. Die zwei Yang sind die vollkommene Materie, und zwar der erste in der Bestimmung von jung und kräftig; der zweite ist dieselbe Materie, aber als alt und unkräftig. Das dritte und vierte Bild,

[1] Mémoires concernant les Chinois (Paris 1776 sqq.), Tom. II., p. 1—361: Antiquité des Chinois par le Père Amiot, p. 20, 54, etc.

wo der Yin zu Grunde liegt, sind die unvollkommene Materie, welche wieder die zwei Bestimmungen jung und alt, Stärke und Schwäche hat. — Diese Striche werden ferner zu dreien verbunden; so entstehen acht Figuren, welche die Kua heißen: ☰, ☱, ☲, ☳, ☴, ☵, ☶, ☷. Ich will die Bedeutung dieser Kua angeben, um zu zeigen, wie oberflächlich sie ist. Das erste Zeichen, den großen Yang und den Yang in sich enthaltend, ist der Himmel (Tien), der Alles durchdringende Aether. Der Himmel ist den Chinesen das Höchste; und es ist ein großer Streit unter den Missionaren gewesen, ob sie den christlichen Gott Tien nennen sollten oder nicht. Das zweite Zeichen ist das reine Wasser (Tui), das dritte reines Feuer (Li), das vierte der Donner (Tschin), das fünfte der Wind (Siun), das sechste gemeines Wasser (Kan), das siebente die Berge (Ken), das achte die Erde (Kuen). Wir würden Himmel, Donner, Wind und Berge nicht in gleiche Linie stellen. Man kann also hier eine philosophische Entstehung aller Dinge aus diesen abstracten Gedanken der absoluten Einheit und Zweiheit finden. Den Vortheil haben alle Symbole, Gedanken anzudeuten, und die Meinung zu erwecken, diese seyen also auch da gewesen. So fängt man mit Gedanken an; hernach geht's aber in die Berge, und mit dem Philosophiren ist es sogleich aus. Wenn daher Windischmann[1] an dieser Manier des Confucius in dessen Commentar über den Y-king ein „durchgängiges Ineinandergreifen aller Kua im ganzen Kreislauf" rühmt, so ist vielmehr dagegen zu erinnern, daß nicht ein Funke von Begriff darin anzutreffen ist. — Weiter zu vieren verbunden geben diese Striche 64 Figuren, welche die Chinesen für den Ursprung aller ihrer Charaktere halten, indem man zu diesen geraden Linien senkrechte und krumme in verschiedenen Richtungen hinzufügte.

Im Schuking ist auch ein Kapitel über die Chinesische Weis-

[1] Die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte, Bd. I. S. 157.

heit, wo die fünf Elemente vorkommen, aus denen Alles gemacht sey: Feuer, Wasser, Holz, Metall, Erde, die da kunterbunt unter einander stehen und die wir eben so wenig als Principe gelten lassen würden. Die erste Regel des Gesetzes ist im Schuking, daß man die fünf Elemente nenne, die zweite die Aufmerksamkeit darauf u. s. w. [1] Die allgemeine Abstraction geht also bei den Chinesen zum Concreten fort, obgleich nur nach äußerlicher Ordnung, und ohne etwas Sinniges zu enthalten. Dieß ist die Grundlage aller Chinesischen Weisheit und alles Chinesischen Studiums.

3. Dann giebt es aber noch eine eigentliche Secte, die der Tao=see, deren Anhänger nicht Mandarinen und an die Staatsreligion angeschlossen, auch nicht Buddhisten, nach Lamaischer Religion sind. Der Urheber dieser Philosophie und der damit eng verbundenen Lebensweise ist Lao=Tsö, (geboren am Ende des 7. Jahrhunderts vor Christus), älter als Confucius, da dieser mehr politische Weise zu ihm reiste, um sich bei ihm Raths zu erholen. Das Buch des Lao=Tsö, Tao=king, wird zwar nicht zu den eigentlichen King's gerechnet, hat auch nicht die Autorität derselben; es ist aber doch ein Hauptwerk bei den Tao=see, d. h. den Anhängern der Vernunft, die ihre Lebensweise, Tao=Tao, d. h. Richtung oder Gesetz der Vernunft nennen. Ihr Leben widmen sie dem Studium der Vernunft, und versichern dann, daß derjenige, der die Vernunft in ihrem Grunde erkenne, die ganz allgemeine Wissenschaft, allgemeine Heilmittel und die Tugend besitze: daß er eine übernatürliche Gewalt erlangt habe, zum Himmel fliegen könne und nicht sterbe [2].

Von Lao=Tsö selbst sagen seine Anhänger, er sey Buddha, der als Mensch immer fort existirende Gott geworden. Die

[1] Vergl. Windischmann, a. a. O., S. 125.

[2] Mémoire sur la vie et les opinions de Lao-Tseu par Abel Remusat (Paris 1823), p. 18 sqq.; Extrait d'une lettre de Mr. Amiot, 16 Octobre 1787, de Peking (Mémoires concernant les Chinois, T. XV.) p. 208. seqq.

Hauptschrift von ihm haben wir noch, und in Wien ist sie übersetzt worden; ich habe sie selbst da gesehen. Eine Hauptstelle ist besonders häufig ausgezogen: „Ohne Namen ist Tao das Princip des Himmels und der Erde; mit dem Namen ist es die Mutter des Universums. Mit Leidenschaften betrachtet man sie nur in ihrem unvollkommenen Zustande; wer sie erkennen will, muß ohne Leidenschaft seyn." Abel Remusat sagt, am besten würde sie sich im Griechischen durch *λόγος* ausdrücken lassen. Die berühmte Stelle, die von den Aeltern oft ausgezogen ist, ist diese:[1] „Die Vernunft hat das Eine hervorgebracht, das Eine hat die Zwei hervorgebracht; und die Zwei haben die Drei hervorgebracht; und die Drei producirt die ganze Welt." Darin hat man eine Anspielung auf die Dreieinigkeit finden wollen. „Das Universum ruht auf dem dunkeln Princip, das Universum umfaßt das helle Princip," — oder auch: „es wird von dem Aether umfaßt;" so kann man es umkehren, da die Chinesische Sprache keine Bezeichnung der Casus hat, die Worte vielmehr bloß neben einander stehen. Eine andere Stelle ebendaselbst lautet folgendermaßen: „Derjenige, den ihr betrachtet, und den ihr nicht seht, er nennt sich J; und du hörst ihn und hörst ihn nicht, und er heißt Hi; du suchst ihn mit der Hand und erreichst ihn nicht, und sein Name ist Weï. Du gehst ihm entgegen, und siehst sein Haupt nicht; du gehst hinter ihm, und siehst seinen Rücken nicht." Diese Unterschiede heißen „die Verkettung der Vernunft." Man hat natürlich bei der Anführung dieser Stelle an יהוה und an den Afrikanischen Königsnamen Juba erinnert, auch an **Jovis**. Dieses J-hi-weï oder J-H-W soll dann weiter einen absoluten Abgrund und das Nichts bedeuten: das Höchste, der Ursprung aller Dinge ist den Chinesen das Nichts, das Leere, das ganz Unbestimmte, das abstract Allgemeine, was auch Tao, die Vernunft, genannt wird.

[1] **Abel Remusat, l. c. p. 31 sqq.; Lettre sur les caractères des Chinois (Mémoires concernant les Chinois, T. I.), p. 299. sqq.**

Wenn die Griechen sagen, das Absolute ist das Eine, oder die Neueren, es ist das höchste Wesen: so sind auch hier alle Bestimmungen getilgt, und mit dem bloßen abstracten Wesen hat man nichts, als diese selbe Negation, nur affirmativ ausgesprochen. Ist das Philosophiren nun aber nicht weiter gekommen, als zu solchen Ausdrücken, so steht es auf der ersten Stufe. Was finden wir in allem diesen Belehrendes?

B. Indische Philosophie.

Hatte man sich früher das Vergnügen gemacht, an das Alterthum der Indischen Weisheit zu glauben und sie zu ehren, so hat man jetzt durch das Bekanntwerden mit den größern astronomischen Werken der Indier das Uneigentliche dieser großen Zahlen erkannt. Es kann nichts verworrener seyn, nichts unvollkommener, als die Chronologie der Indier; kein Volk, das in der Astronomie, Mathematik u. s. f. ausgebildet ist, ist so unfähig für die Geschichte: und es ist bei ihnen darin kein Halt, noch Zusammenhang. Man hatte geglaubt, einen solchen an der Aera des Wikramaditya zu haben, der ungefähr 50 Jahr v. Chr. gelebt haben sollte, und unter dessen Regierung der Dichter Kalidas, Schöpfer der Sakontala, lebte. Aber bei näherer Untersuchung haben sich ein halbes Dutzend Wikramaditya's gefunden; und gründliche Beleuchtungen haben diese Epoche in unser 11. Jahrhundert verlegt. Die Indier haben Reihenfolgen von Königen, eine ungeheure Menge von Namen; aber Alles ist unbestimmt.

Wir wissen, wie der uralte Ruhm dieses Landes schon bis zu den Griechen in hohem Grade vorgedrungen war: wie auch ihnen die Gymnosophisten bekannt waren, fromme Menschen, wenn man sie anders so nennen darf; Menschen, die, einem beschaulichen Leben gewidmet, in einer Abstraction des äußerlichen Lebens sich befinden, und deshalb selbst, in Horden umherziehend, wie die Cyniker, allen Bedürfnissen entsagen. Diese sind

als Philosophen auch besonders den Griechen bekannt geworden, insofern man nämlich die Philosophie auch in diese Abstraction setzt, in der man von allen Verhältnissen des äußerlichen Lebens abstrahirt; und diese Abstraction ist ein Grundzug, den wir hervorzuheben und zu betrachten haben.

Die Indische Bildung ist sehr entwickelt und großartig, aber ihre Philosophie ist identisch mit ihrer Religion; so daß die Interessen der Philosophie dieselben sind, die wir in der Religion finden: wie denn die heiligen Bücher, die Veda's, auch die allgemeine Grundlage für die Philosophie sind. Wir kennen die Veda's ziemlich gründlich; sie enthalten vornehmlich Gebete an die vielen Vorstellungen von Gott, Vorschriften über die Ceremonien, Opfer u. s. f. Und sie sind aus den verschiedensten Zeiten; viele Theile sind von hohem Alter, andere sind erst später entstanden, z. B. der über den Dienst des Wischnu. Die Veda's sind selbst die Grundlage für die atheistischen Philosophien der Indier; auch diesen fehlt es nicht an Göttern, und es wird wesentliche Rücksicht auf die Veda's genommen. Die Indische Philosophie steht daher innerhalb der Religion, wie die scholastische Philosophie innerhalb der christlichen Dogmatik stand, und den Glauben der Kirche zum Grunde legte und voraussetzte. Die Mythologie hat die Seite der Incarnation, der Individualisirung, von der man glauben könnte, daß sie dem Allgemeinen und der Ideenweise der Philosophie entgegen wäre; aber mit dieser Incarnation ist es nicht so genau genommen, beinahe Alles gilt als solche, und was sich als Individualität zu bestimmen scheint, zerfließt alsobald wieder in dem Dunste des Allgemeinen. Die Indische Vorstellung ist dann näher diese: Es ist Eine allgemeine Substanz, die abstracter oder concreter gefaßt werden kann, aus der Alles entsteht; und das Höchste ist, daß der Mensch als Bewußtseyn sich mit ihr identisch macht, in der Religion durch Andacht, Opfer und strenge Büßungen, in der Philosophie durch Beschäftigung mit dem reinen Gedanken.

Erst vor Kurzem haben wir bestimmte Kenntniß von der Indischen Philosophie erhalten; im Ganzen verstand man darunter die religiösen Vorstellungen, in neuern Zeiten hat man aber wirklich philosophische Werke kennen gelernt. Besonders hat uns Colebrooke [1] aus zwei Indischen philosophischen Werken Auszüge mitgetheilt; und dieß ist das Erste, was wir über indische Philosophie haben. Was Friedrich v. Schlegel von seiner Weisheit der Indier spricht, ist nur aus den religiösen Vorstellungen genommen; er ist einer der ersten Deutschen, der sich mit Indischer Philosophie beschäftiget hat: indessen hat dieß nicht viel gefruchtet, denn er hat eigentlich nichts weiter gelesen, als das Inhaltsverzeichniß zum Ramayana. Nach jenem Auszuge nun besitzen die Indier alte philosophische Systeme; sie betrachten sie eines Theils als orthodox, und zwar die, welche mit den Veda's übereinkommen: andere gelten als heterodox, und als nicht übereinkommend mit der Lehre der heiligen Bücher. Der eine Theil, der wesentlich orthodox ist, hat keine andere Absicht, als die Erklärung der Veda's zu erleichtern, oder aus dem Text dieser Grundbücher eine feiner gedachte Psychologie zu ziehen; dieß System heißt Mimansa, und es werden zwei Schulen davon angeführt. Davon verschieden sind andere Systeme, von denen die zwei Hauptsysteme Sanc'hya und Nyaya sind: das erste zerfällt wieder in zwei Theile, die jedoch nur in Ansehung der Form verschieden sind; die Nyaya ist besonders verwickelt, führt speciell die Regeln des Räsonnements aus, und ist mit der Logik des Aristoteles zu vergleichen. Von diesen beiden Systemen hat uns nun Colebrooke Auszüge gemacht, und er sagt, man habe viele alte Werke darüber, und die versus memoriales daraus seyen sehr verbreitet.

1. Der Urheber der Sanc'hya wird Kapila genannt,

[1] Transactions of the Royal asiatic Society of Great-Britain and Ireland, Vol. I. Part. I., London 1824: p. 19—43; (II., on the Philosophy of the Hindus, Part. I. by Henry Thomas Colebrooke, read June 21, 1823.)

ein alter Weiser, von dem die Einen sagen, er sey ein Sohn des Brahma, einer von den sieben großen Heiligen: die Anderen, er sey eine Incarnation des Wischnu, wie sein Schüler Asuri, und identisch mit dem Feuer. Ueber das Alter der Aphorismen (Sutras) des Kapila weiß Colebrooke nichts zu sagen; er erwähnt nur, daß sie in andern, sehr alten Büchern schon angeführt werden, aber genau läßt sich nichts darüber angeben. Die Sanc'hya theilt sich in verschiedene Schulen, zwei oder drei, die jedoch nur in wenigem Einzelnen von einander abweichen; sie wird zum Theil für heterodox, zum Theil für orthodox gehalten.

Der wesentliche Zweck aller Indischen Schulen und Systeme der Philosophie, sowohl der atheistischen, als der theistischen, ist, die Mittel anzugeben, wodurch die ewige Glückseligkeit sowohl vor dem Tode, als nach dem Tode zu erlangen ist. Die Veda's sagen: „Was zu erkennen ist, ist die Seele, sie muß von der Natur abgeschieden werden, so wird sie nicht wieder kommen;" d. h. sie ist der Metempsychose entnommen, und damit der Körperlichkeit, so daß sie nach dem Tode nicht wieder in einem andern Körper auftritt. Diese Seligkeit ist also, nach der Sanc'hya, eine vollständige und ewige Befreiung von jeder Art Uebel. Sie sagt nun: „Durch das Denken, die wahrhafte Wissenschaft kann eine solche Befreiung erreicht werden; die zeitlichen Mittel, sich Vergnügen zu verschaffen, oder geistige und körperliche Uebel von sich abzuhalten, sind nicht hinreichend; selbst die Mittel, die die Veda's angeben, sind nicht dazu wirksam, nämlich die geoffenbarte Weise, welche die Andacht, die Vollbringung der religiösen Ceremonien ist, wie sie in den Veda's verordnet sind." Als solch' ein Mittel gilt vorzüglich das Opfer von Thieren, und in dieser Beziehung verwirft die Sanc'hya die Veda's; denn dies Opfer sey nicht rein, da es mit dem Tode der Thiere verbunden sey, die Hauptsache aber sey, kein Thier zu verletzen. Andere Weisen der Befreiung vom Uebel sind die ungeheuren Büßungen der Indier, womit ein Zurückgehen in sich

verbunden ist. Wenn nun so der Indier in der Andacht sich in sich sammelt, sich in seine Gedanken zurückzieht, so ist das Moment dieser reinen Concentration Brahma, dieser Eine, schlechthin Unsinnliche, dieß höchste Wesen, wie es der Verstand nennt; dann bin Ich Brahma. Dieß Zurückziehen in den Gedanken kommt sowohl in der Religion, als in Philosophie der Indier vor; und sie behaupten in Rücksicht dieser Seligkeit, daß sie das Höchste sey und diesem Zustande selbst die Götter untergeordnet seyen. Indra, z. B. der Gott des sichtbaren Himmels, sey viel niedriger, als die Seele in diesem contemplativen Leben in sich selbst; viele tausend Indra's seyen vergangen, aber die Seele sey aller Veränderung entnommen. Die Sanc'hya ist von der Religion nur dadurch verschieden, daß sie eine ausführliche Denklehre hat, und die Abstraction nicht zu etwas Leerem macht, sondern zur Bedeutung eines bestimmten Denkens erhebt; diese Wissenschaft bestehe, heißt es, in der richtigen Erkenntniß der Principe, die äußerlich wahrnehmbar sind oder nicht, der materiellen Welt und der immateriellen Welt.

Das Sanc'hya-System zerfällt in drei Abschnitte: die Weise des Erkennens, den Gegenstand des Erkennens, und die bestimmte Form des Erkennens der Principe.

a. In Rücksicht der Erkenntnißweisen sagt die Sanc'hya, daß es drei Arten der Evidenz gebe: erstens Wahrnehmung, zweitens Folgerung (inference), drittens Affirmation, auf welche sich alle übrigen, wie Achtung, Lernfähigkeit, Tradition u. s. f. zurückführen lassen. Die Wahrnehmung bedarf keiner Erläuterung. Die Folgerung ist ein Schluß von Ursach und Wirkung, wobei nur von einer Bestimmung zu einer zweiten übergegangen wird: er habe drei Formen, indem entweder von der Ursache auf die Wirkung, oder von der Wirkung auf die Ursache, oder nach verschiedenen Verhältnissen der Ursachen und Wirkungen geschlossen werde. Regen z. B. werde präsumirt, wenn man eine Wolke sich zusammenziehen sehe: Feuer, wenn man einen

Hügel rauchen sehe; oder man schließe auf die Bewegung des Monds, wenn man ihn zu verschiedenen Zeiten in verschiedenen Stellungen sehe. Dieß sind einfache, trockene Verstandesverhältnisse. Unter der Affirmation ist Tradition, Offenbarung verstanden, z. B. der orthodoxen Veda's; im ausgebreitetern Sinne wird die unmittelbare Gewißheit oder die Affirmation in meinem Bewußtseyn, in näherer Bestimmung eine Versicherung durch mündliche Mittheilung oder durch Tradition so genannt.

b. Der Gegenstände des Erkennens oder der Principien giebt das Sanc'hya-System fünf und zwanzig an, die ich nennen will, um das Ordnungslose darin zu zeigen: 1. Die Natur, als Ursprung von Allem, sey das Allgemeine, die materielle Ursache, die ewige Materie, ununterschieden, ununterscheidbar, ohne Theile, productiv ohne Production, die absolute Substanz. 2. Die Intelligenz, die erste Production der Natur und selbst andere Principe producirend, unterscheidbar als drei Götter durch die Wirksamkeit der drei Qualitäten: Güte, Falschheit (foulness) und Finsterniß; diese seyen Eine Person und drei Götter, nämlich Brahma, Wischnu und Maheswara. 3. Das Bewußtseyn, die Ichheit, der Glaube, daß in allen Wahrnehmungen und Meditationen Ich gegenwärtig bin, daß die Gegenstände der Sinne, so wie der Intelligenz, mich betreffen, kurz, daß Ich bin; es gehe von der Macht der Intelligenz aus, und producire selbst die folgenden Principe. 4 — 8. Fünf feine Anfänge, Rudimente, Atome, die nur einem Wesen höherer Ordnung, nicht durch die Sinne der Menschen wahrnehmbar seyen, vom Principe des Bewußtseyns ausgehend, und selbst die fünf Elemente hervorbringend: der Raum, und die Anfänge von Erde, Wasser, Feuer und Luft. 9—19. Die elf nächsten Principe seyen die Organe der Empfindung, die von der Ichheit producirt werde: zehn äußerliche Organe, die fünf Sinne, und fünf Organe der Handlung, Stimme, Hände, Füße, After, Geschlechtstheile; das elfte Organ sey das des innern Sinns. 20 — 24. Diese Principe

seyen die von den früher genannten Rudimenten hervorgebrachten fünf Elemente: Aether den Raum einnehmend, Luft, Feuer, Wasser, Erde. 25. Die Seele. In dieser sehr unordentlichen Weise sehen wir nur die ersten Anfänge der Reflexion, die zusammengestellt als Allgemeines erscheinen; diese Zusammenstellung ist aber, geschweige systematisch zu seyn, nicht einmal sinnig.

Vorher waren die Principe außereinander und nacheinander; in der Seele haben sie ihre Vereinigung. Von ihr wird gesagt, sie sey nicht producirt; auch nicht productiv: sie sey individuell, so gebe es viele Seelen; sie sey empfindend, ewig, immateriell, unveränderlich. Hier unterscheidet Colebrooke das theistische von dem atheistischen System der Sanc'hya, indem jenes nicht nur individuelle Seelen annehme, sondern auch Gott (Iswara) als Regierer der Welt behaupte. Die Erkenntniß der Seele bleibt dann die Hauptsache: Es sey durch die Betrachtung der Natur und durch die Abstraction von der Natur, daß die Einheit der Seele mit der Natur herbeigeführt werde, wie der Lahme und Blinde für die Fortschaffung und Leitung verbunden sind, die Eine tragend und geleitet (Natur?), die Andere getragen und leitend (Seele?). Durch diese Vereinigung der Seele und Natur sey die Schöpfung bewirkt, bestehend in der Entwickelung der Intelligenz und der übrigen Principe. Diese Einheit ist dann der Halt an und für sich, für das, was ist, überhaupt, und für die Erhaltung desselben. Zugleich ist es ein großer Gedanke, daß die Negation des Gegenstandes, welche im Denken enthalten ist, nothwendig sey, um zu begreifen; es hat dieß viel mehr Tiefe, als das Gerede vom unmittelbaren Bewußtseyn. Wenn man dagegen sagt, die Orientalen haben in der Einigkeit mit der Natur gelebt, so ist dieß ein oberflächlicher und schiefer Ausdruck; denn eben die Thätigkeit der Seele, der Geist ist allerdings in Verhältniß zur Natur und in Einigkeit mit dem Wahrhaften der Natur. Aber diese wahrhafte Einigkeit enthält wesentlich das Moment der Negation der Natur, wie sie unmittelbar ist; solche

unmittelbare Einigkeit ist nur das Leben der Thiere, das sinnliche Leben und Wahrnehmen. Die Idee, die bei den Indiern vorhanden ist, ist also wohl Einigkeit der Natur und der Seele; aber das Geistige ist nur so eins mit der Natur, daß es in sich ist und zugleich das Natürliche als negativ setzt. Ueber die Schöpfung heißt es dann weiter: Der Wunsch und Zweck der Seele sey Genuß und Befreiung; und zu diesem Behufe sey sie mit einer feinen Umgebung angethan, in welcher alle obigen Principe, aber nur bis zur elementarischen Entfaltung, enthalten seyen. Es ist in dieser Idee etwas von unserem Ideellen, von dem Ansich vorhanden: wie die Blüthe schon im Keim ideell, nicht aber wirksam und reell ist; der Ausdruck dafür ist Lingam, die Zeugungskraft, Wirkungskraft des Natürlichen, welche in allen Indischen Vorstellungen hochgestellt wird. Diese feine Gestalt, sagt die Sanc'hya, nehme dann gröbere Körperlichkeit an, und verkleide sich in mehrere Gestalten; und um nun das Herabfallen in die gröbere Körperlichkeit zu verhindern, ist die philosophische Contemplation als Mittel angegeben.

Bisher haben wir die abstracten Principien gesehen; von der Schöpfung der concreten Wirklichkeit des Universums ist Folgendes zu erwähnen: Die körperliche Schöpfung bestehe in der Seele, bekleidet mit gröberem Körper, und begreife acht Ordnungen höherer Wesen und fünf Ordnungen unterer Wesen, welche mit dem Menschen, der eine eigene Klasse bildet, vierzehn Ordnungen ausmachen, und in drei Welten oder Klassen vertheilt sind. Die ersten acht Ordnungen haben Benennungen, welche in der Indischen Mythologie vorkommen: Brahma, Prajapatis, Indra u. s. f.; es sind sowohl Götter als Halbgötter, Brahma selbst ist hier vorgestellt als ein Geschaffenes. Die fünf niederen Ordnungen sind die Thiere: die vierfüßigen in zwei Klassen, drittens die Vögel, viertens die Reptilien, Fische und Insecten, und endlich fünftens die vegetabilische und die unorganische Natur. Der Aufenthalt der acht höhern Klassen

sey im Himmel: sie genießen Güte und Tugend, und seyen somit glückselig, aber nur unvollkommen und vorübergehend; darunter sey nun der Sitz der Finsterniß oder Täuschung, wo Wesen der niedern Ordnungen wohnen; dazwischen stehe die Welt des Menschen, wo Falschheit oder Leidenschaft vorwalten.

Diesen drei der materiellen Schöpfung angehörigen Welten setzt nun das System noch eine andere Schöpfung gegenüber, die intellectuelle, bestehend in Verstandesvermögen, Empfindungen, welche wieder in vier Klassen getheilt werden: Bestimmungen, die Hindernisse sind; die unfähig machen; die befriedigen; und die die Intelligenz vollkommen machen. 1. Von den hindernden Bestimmungen werden 62 aufgeführt: acht Arten des Irrthums; ebenso viel der Meinung, oder Täuschung; zehn der Leidenschaft, als des Extrems der Täuschung; achtzehn des Hasses, oder der Düsterheit; ebenso viel des Kummers. Es zeigt sich hier mehr ein empirisch psychologisch beobachtendes Verfahren. 2. Die Unfähigkeit der Intelligenz hat wieder acht und zwanzig Species: Beschädigung, Mangel der Organe u. s. f. 3. Die Befriedigung ist entweder innerlich, oder äußerlich. Die innerliche Befriedigung ist vierfach: die erste betrifft die Natur, das ganz Allgemeine, Substantielle, und wird in die Meinung gesetzt, daß die philosophische Erkenntniß eine Modification des Princips der Natur selbst sey, womit unmittelbar die Erwartung einer Befreiung durch den Act der Natur verknüpft sey; die wahrhafte Befreiung ist jedoch nicht als Act der Natur zu erwarten, sondern es ist die Seele, die sie durch sich, durch ihre denkende Thätigkeit hervorzubringen hat. Die zweite Befriedigung ist der Glaube, daß ascetische Uebungen, Schmerzen, Qualen, Büßungen hinreichen, sich der Befreiung zu versichern; die dritte betrifft die Zeit, die Vorstellung, daß die Befreiung im Laufe der Zeit ohne Studium kommen werde; die vierte Befriedigung ist die durch die Vorstellung des Glücks, daß die Befreiung vom Schicksal abhange. Die äußerliche Weise der Be-

friedigung bezieht sich auf Enthaltsamkeit vom Genuß, aber aus sinnlichen Motiven, z. B. aus Abneigung gegen die Unruhe der Erwerbung, aus Furcht vor den üblen Folgen des Genusses u. s. w. 4. Von der Vervollkommnung der Intelligenz sind wieder mehrere Arten angegeben, unter andern auch die directe psychologische Weise, den Geist zu vervollkommnen, z. B. durch Räsonniren, freundschaftliche Unterhaltung u. s. w., wie man dieß auch in unsern angewandten Logiken wohl finden kann.

Noch ist einiges Bestimmtere über den Hauptpunkt des Systems zu bemerken. Die Sanc'hya, wie die anderen Indischen Systeme der Philosophie beschäftigen sich besonders mit den drei Qualitäten (Guna) der absoluten Idee, die als Substanzen, als Modificationen der Natur vorgestellt werden. Es ist merkwürdig, daß bei den Indiern dieß in ihr beobachtendes Bewußtseyn gefallen ist, daß das, was wahr und an und für sich ist, drei Bestimmungen enthält, und der Begriff der Idee in drei Momenten vollendet ist. Dieses hohe Bewußtseyn der Dreiheit, welches wir auch bei Plato und Andern wiederfinden, ist dann in der Region des denkenden Betrachtens verloren gegangen, und erhielt sich nur in der Religion, aber als ein Jenseitiges; der Verstand ist dann dahinter gekommen und erklärte es für Unsinn, erst Kant hat zu seinem Erkennen wieder die Bahn gebrochen. Die Wesenheit und Totalität des Begriffs von Allem, in seiner Substanz betrachtet, wird nun durch die Dreiheit der Bestimmungen absorbirt; und es ist das Interesse der Zeit geworden, dieß zum Bewußtseyn zu bringen. Bei den Indiern ist dieß Bewußtseyn bloß aus sinniger Beobachtung hervorgegangen, und sie bestimmen nun näher diese Qualitäten so: Die erste und höchste sey die Güte (Sattwa), sie sey erhaben, erleuchtend, mit Freude und Glückseligkeit verbunden; die Tugend walte in ihr vor. Sie sey im Feuer überwiegend, darum steige die Flamme auf und fliegen die Funken aufwärts; wenn sie im Menschen das Uebergewicht habe, wie sie es in den acht

höhern Ordnungen habe, so sey sie die Ursache der Tugend. Das ist also das durchaus und in jeder Rücksicht affirmative Allgemeine in abstracter Form. Die zweite und mittlere Qualität sey die Falschheit oder Leidenschaft (Rajas, Tejas), die für sich blind ist, das Unreine, Schädliche, Häßliche; sie sei thätig, heftig und veränderlich, mit Uebel und Unglück verbunden, das Uebergewicht in der Luft habend, weshalb der Wind sich kreuzweise bewege: in lebenden Wesen die Ursache des Lasters. Die dritte und letzte Qualität sey die Finsterniß (Tamas); sie sey träge und hinderlich, mit Sorge, Stumpfheit und Täuschung verbunden, das Uebergewicht in Erde und Wasser habend, weshalb diese fallen und nach unten streben: in lebendigen Wesen die Ursache der Dummheit. Die erste Qualität ist somit die Einheit mit sich: die zweite das Manifestiren, das Princip der Differenz, der Trieb, die Entzweiung, als Schlechtigkeit: die dritte dann aber bloß Negation, wie sie auch im Concreten der Mythologie als Schiwa, Mahadewa oder Maheswara, der Gott der Zerstörung und Veränderung vorgestellt wird. Der wichtige Unterschied gegen uns fällt dahin, daß das dritte Princip nicht die Rückkehr in das erste ist, wie der Geist und die Idee dieß fordert, vermittelst des Aufhebens der Negation sich mit sich selbst zu vermitteln und in sich selbst zurückzugehen; bei den Indiern bleibt das Dritte Veränderung, Vernichtung.

Diese drei Qualitäten werden als die Wesenheit der Natur vorgestellt; die Sanc'hya sagt: „Wir sprechen von ihnen, wie von den Bäumen eines Waldes." Dieß ist jedoch ein schlechter Vergleich; denn der Wald ist nur ein abstract Allgemeines, worin die Einzelnen selbstständig sind. In den religiösen Vorstellungen der Veda's, wo diese Qualitäten auch als Trimurti vorkommen, wird von ihnen gesprochen, als von successiven Modificationen: so daß „Alles zuerst Finsterniß war, dann den Befehl erhielt, sich zu verwandeln, solchergestalt die Weise des Triebes, der Wirksamkeit (foulness) annahm" (die aber noch

schlimmer ist), „bis sie endlich auf nochmaligen Befehl Brahma's die Form der Güte annahm."

Das Fernere sind nähere Bestimmungen der Intelligenz in Rücksicht auf diese Qualitäten: Zur Intelligenz werden acht Arten gerechnet, wovon vier der Güte angehören: erstens Tugend; zweitens Wissenschaft und Kenntniß; drittens Leidenschaftlosigkeit, die entweder ein äußerliches sinnliches Motiv habe, die Abneigung vor Unruhe, oder geistiger Art sey, und aus der Ueberzeugung erwachse, daß die Natur ein Traum sey, eine bloße Gaukelei und Täuschung; viertens die Macht. Diese sey achtfach, und da sind denn acht sonderbare Eigenschaften angegeben: das Vermögen, sich in eine ganz kleine Gestalt zusammenzunehmen, für die jedes Ding durchdringlich sey; das Vermögen, sich zu einem gigantischen Leibe auszudehnen; das Vermögen, eine Leichtigkeit anzunehmen, um an einem Sonnenstrahl in die Sonne steigen zu können; der Besitz von unbegrenzter Action der Organe, so daß man mit den Fingerspitzen den Mond berühren könne; unwiderstehlicher Wille, so daß man z. B. in die Erde tauchen könne, so leicht wie in Wasser; Herrschaft über alle belebte und unbelebte Wesen; die Kraft, den Lauf der Natur zu verändern; das Vermögen, Alles, was man wünsche, zu vollbringen. „Daß solche transscendente Macht," fährt Colebrooke fort, „dem Menschen in seinem Leben erreichbar sey, ist nicht der Sanc'hya-Secte eigenthümlich, sondern allen Systemen und religiösen Vorstellungen gemein; und solche Macht wird von vielen Heiligen und Brahminen in Dramen und Volkserzählungen dargestellt und geglaubt." Die sinnliche Evidenz hilft dagegen nichts, denn sinnliche Wahrnehmung ist für die Indier überhaupt nicht vorhanden; Alles travestirt sich in Bilder der Phantasie, jeder Traum gilt ihnen als Wahrheit und Wirklichkeit. Diese Macht schreibt die Sanc'hya dem Menschen zu, insofern er durch Bildung seines Denkens sich in die Innerlichkeit erhebt. Colebrooke sagt: „Die Yoga-sastra nennt in dem einen ihrer vier

Kapitel eine Menge von Uebungen, wodurch solche Macht erlangt werde: z. B., tiefe Meditation, die mit Zurückhaltung des Athems und Unthätigkeit der Sinne begleitet sey, während eine vorgeschrieb'ne Stellung beständig beibehalten werde. Durch solche Uebungen erlange der Adept die Kenntniß alles Vergangenen, wie Zukünftigen: die Gedanken der Anderen zu errathen: die Stärke des Elephanten, den Muth des Löwen, die Schnelligkeit des Windes zu haben: in der Luft zu fliegen, im Wasser zu schwimmen, in die Erde zu tauchen: alle Welten in Einem Augenblicke zu übersehen, und andere wunderbare Thaten zu verrichten. Die schnellste Weise aber, die Glückseligkeit durch tiefe Contemplation zu erreichen, sey diejenige Andacht zu Gott, welche darin bestehe, den mystischen Namen Gottes: Om stets zu murmeln." Dieß ist eine ganz allgemeine Vorstellung.

Colebrooke erwähnt näher die theistische und atheistische Theilung der Sanc'hya. Während im theistischen System Iswara, der oberste Regierer der Welt, als eine von den andern Seelen unterschiedene Seele oder Geist angenommen wird, leugnet Kapila in der atheistischen Sanc'hya den Iswara, Urheber der Welt mit bewußtem Willen (by volition), indem er anführt, daß es keinen Beweis für's Daseyn Gottes gebe; die Wahrnehmung zeige es nicht, noch lasse es sich durch's Schließen ableiten. Er erkennt zwar ein aus der Natur hervorgehendes Wesen an, welches die absolute Intelligenz sey, die Quelle aller individuellen Intelligenzen, und der Ursprung aller andern Existenzen, die sich nach und nach aus ihr entwickeln; er bemerkt ausdrücklich, daß „die Wahrheit solch' eines Iswara bewiesen ist," des Schöpfers der Welt in solchem Sinne der Schöpfung. Aber „die Existenz von Wirkungen," sagt er, „hängt von der Seele, dem Bewußtseyn, nicht von Iswara ab; Alles kommt von dem großen Princip, der Intelligenz, her," der die individuelle Seele angehört, und durch welche sie bethätigt wird.

c. Was den dritten Abschnitt der Sanc'hya betrifft, die

bestimmtere Weise der Erkenntniß des Princips: so will ich hier noch einige Bemerkungen herausheben, die Interesse haben können. Von den verschiedenen schon angegebenen Erkenntnißarten bleibt die des Räsonnements, der Zusammenhang im Schluß durch das Verhältniß von Ursache und Wirkung hierbei Hauptbestimmung; und ich will angeben, wie die Indier dieß Verhältniß auffassen. Der Verstand und alle anderen abgeleiteten Principe seyen Wirkungen, von ihnen schließen sie auf ihre Ursachen; dieß ist in einiger Rücksicht analog mit unserem Schließen, in anderer abweichend. Sie haben die Ansicht: „Die Wirkungen existiren schon vor dem Wirken der Ursache; denn was nicht existirt, kann nicht durch Causalität in die Existenz gesetzt werden.“ Colebrooke sagt: „Das ist, Wirkungen sind Educte eher, als Producte.“ Es ist aber gerade die Frage, was sind Producte? Als Beispiel, wie nun schon die Wirkung in der Ursache enhalten sey, wird angeführt: das Oel sey schon in dem Samen des Sesamum, ehe es ausgepreßt wird, Reis in dem Halm, ehe er gedroschen, Milch in dem Euter der Kuh, ehe sie gemolken. Das Wesen der Ursache und Wirkung sey dasselbe; ein Stück Kleid sey nicht wesentlich verschieden von dem Garn, woraus es gewoben, sondern derselbe Inhalt. So fassen sie dies Verhältniß auf. Eine Consequenz hiervon wäre die Ewigkeit der Welt; denn der Satz: Aus Nichts wird Nichts, an den auch Colebrooke hier erinnert, widerspricht der Erschaffung der Welt aus Nichts in unsrer religiösen Form. In der That muß man zugleich sagen: Gott schafft die Welt nicht aus Nichts, sondern aus sich; es ist seine eigene Bestimmung, die er in die Existenz bringt. Der Unterschied von Ursache und Wirkung ist nur ein Formenunterschied; der Verstand hält sie aus einander, nicht die Vernunft. Die Nässe ist dasselbe, wie der Regen: oder wir sprechen in der Mechanik von verschiedenen Bewegungen, da doch die Bewegung dieselbe Geschwindigkeit vor dem Stoß und nach demselben hat. Das gewöhnliche Bewußt-

seyn kann so dies Verhältniß der Indifferenz von Ursache und Wirkung nicht fassen.

Die Indier schließen nun auf „eine allgemeine Ursache, welche ununterscheidbar ist, während die bestimmten Dinge endlich sind;" und deshalb müsse es eine sie durchdringende Ursache geben. Selbst die Intelligenz ist Wirkung dieser Ursache; und dieß ist die Seele, sofern sie schaffend ist in dieser Identität mit der Natur nach ihrem Abstrahiren davon. Die Wirkung geht von der Ursache aus; aber umgekehrt ist diese nicht selbstständig, sondern geht in die allgemeine Ursache zurück. Mit der hervortretenden Erschaffung der drei Welten ist zugleich die allgemeine Zerstörung gesetzt: Wie die Schildkröte ihre Glieder ausstrecke und hernach sie wieder innerhalb ihrer Schale zurückziehe, so werden bei dem allgemeinen Untergange und der Auflösung der Dinge, welche zu einer bestimmten Zeit eintrete, die fünf Elemente, Erde u. s. f., welche die drei Welten constituiren, wieder in der umgekehrten Ordnung eingezogen, als die war, in welcher sie aus dem ursprünglichen Principe hervorgingen, indem sie Schritt vor Schritt in ihre erste Ursache zurückkehren, die höchste und ununterscheidbare, welche die Natur sey. Dieser werden die drei Qualitäten, Güte, Leidenschaft und Finsterniß, beigelegt; das nähere Verhältniß dieser Bestimmungen könnte sehr interessant seyn, aber es ist nur sehr oberflächlich aufgefaßt. Die Natur wirke nämlich durch die Mischung dieser drei Qualitäten: jedes Ding habe alle drei in sich, wie drei Ströme, die zusammenfließen; ebenso wirke sie durch Modification, wie das Wasser, durch die Wurzeln der Pflanze eingesaugt und innerhalb der Frucht geleitet, einen besonderen Wohlgeschmack erhalte. Es sind so nur die Kategorien von Vermischung und Modification vorhanden. Die Indier sagen: Die Natur habe jene drei Qualitäten in ihrem eigenen Rechte, als ihre Formen und Eigenschaften; die anderen Dinge nur, weil sie in ihnen als die Wirkungen jener vorhanden seyen.

Zu betrachten haben wir noch das Verhältniß der Na-

tur zum Geist: „Die Natur, ob sie gleich unbeseelt ist, verrichtet das Amt, die Seele zu ihrer Befreiung vorzubereiten, wie es die Function der Milch — einer Substanz, die keine Empfindung hat — ist, das Kalb zu ernähren." Die Sanc'hya macht folgenden Vergleich: Die Natur sey einer Bajadere gleich, die sich der Seele zeige, wie zu einer Audienz; sie werde über ihre Schamlosigkeit geschmäht, sich zu wiederholten Malen dem rohen Anblick des Zuschauers Preis zu geben. „Aber sie tritt ab, wenn sie sich genug gezeigt hat; sie thut's, weil sie gesehen worden ist; und der Zuschauer tritt ab, weil er sie gesehen hat. Die Natur hat keinen weitern Gebrauch für die Seele; dennoch bleibt ihre Verbindung fortdauernd bestehen." Mit der Erreichung der geistigen Erkenntniß durch's Studium der Principien werde die entscheidende, unwiderlegbare, einzige Wahrheit gelernt, daß: „Ich weder bin, noch etwas mein ist, noch ich existire." Die Ichheit ist nämlich noch unterschieden von der Seele, und zuletzt verschwindet dem Indier die Ichheit und das Selbstbewußtseyn: „Alles was im Bewußtseyn vorkommt, wird reflectirt von der Seele, aber als ein Bild, das den Krystall der Seele nicht beschmutzt, ihm auch nicht angehört. Im Besitz dieser Selbstkenntniß" (ohne Ichheit) „betrachtet die Seele bequem die Natur, dadurch entnommen der furchtbaren Veränderung, und befreit von jeder andern Form und Wirkung des Verstandes, diese geistige Erkenntniß ausgenommen;" ein vermitteltes, geistiges Wissen von dem ebenso vergeistigten Inhalte, ein Wissen ohne Ichheit und Bewußtseyn. „Die Seele bleibt zwar einige Zeit noch mit einem Körper bekleidet, aber nur so wie das Rad des Töpfers, wenn auch der Topf schon vollendet ist, sich noch dreht durch die Kraft des früher ihm gegebenen Impulses." Die Seele hat also nach den Indiern nichts mehr mit dem Körper zu thun, und ihr Verhältniß zu ihm wird damit ein überflüssiges. „Wenn aber dann die Trennung der unterrichteten Seele von ihrem Körper endlich eintritt, und die Natur in Rücksicht der Seele aufhört:

so ist die absolute und letztliche Befreiung vollendet." Dieß sind die Hauptmomente der Sanc'hya-Philosophie.

2. Die Philosophie des **Gotama** und die des **Kanade** gehören zusammen.[1] Die Philosophie des Gotama wird **Nyaya** genannt (räsonnirend), die des Kanade **Waiseshica** (particulare); die erstere ist eine besonders ausgebildete Dialektik, die zweite dagegen beschäftigt sich mit der Physik, d. h. mit den besondern oder sinnlichen Objecten. Colebrooke sagt: „Kein Gebiet der Wissenschaft oder Literatur hat mehr die Aufmerksamkeit der Indier auf sich gezogen, als die Nyaya; und die Frucht dieser Studien ist eine unzählige Menge von Schriften, unter welchen sich Arbeiten von sehr berühmten Gelehrten befinden. Die Ordnung, welche Gotama und Kanade beobachten, ist die, welche in einer Stelle der Veda's angedeutet wird, als die erforderlichen Schritte zum Unterricht und Studium, nämlich: Enunciation, Definition und Untersuchung. Die Enunciation sey die Erwähnung eines Dinges bei seinem Namen, d. h. bei dem es bezeichnenden Ausdrucke, wie die Offenbarung ihn lehre; denn die Sprache wird als dem Menschen geoffenbart betrachtet. Die Definition stelle die besondere Eigenschaft dar, welche den wesentlichen Charakter eines Dinges ausmache. Die Untersuchung bestehe in der Nachforschung über die Angemessenheit und das Genügende der Definition. In Uebereinstimmung hiermit schicken die Lehrer der Philosophie die wissenschaftlichen Ausdrücke voran, gehen zu den Definitionen fort, und kommen dann auf die Untersuchung der so vorausgeschickten Subjecte." Mit dem Namen meint man die Vorstellung, womit in der Untersuchung verglichen wird, was in der Definition angegeben ist. Das Fernere ist der zu betrachtende Gegenstand. „Gotama führt hier sechszehn Punkte an, unter welchen der Beweis, die Evidenz"

[1] **Transactions of the Royal asiatic Society: Vol. 1. Part. I, p. 92—118 (VII, Essay on the Philosophy of the Hindus, Part. II. by Henry Thomas Colebrooke.)**

(das Formelle) „und das, was zu beweisen ist, die Hauptpunkte sind; die übrigen sind nur subsidiarisch und accessorisch, als zur Erkenntniß und Vergewisserung der Wahrheit beitragend. Die Nyaya stimmt dann mit den übrigen psychologischen Schulen darin überein, daß sie Glückseligkeit, endliche Vortrefflichkeit und Befreiung vom Uebel, zum Lohne für eine vollkommene Erkenntniß der Principien verspricht, welche sie lehre, d. h. der Wahrheit: meinend die Ueberzeugung von der ewigen Existenz der Seele, als trennbar von dem Körper," so daß der Geist für sich selbst sey. Die Seele ist dann selbst der Gegenstand, der erkannt und bewiesen werden soll. Das Nähere ist noch anzugeben.

a. Der erste Hauptpunkt, die Evidenz des Beweises, habe vier Arten: erstens die Wahrnehmung; zweitens das Schließen (inference), welches drei Weisen habe: von der Folge auf die Ursache, von der Ursache auf die Wirkung, und nach Analogie. Die dritte Art der Evidenz sey die Vergleichung: die vierte die Versicherung, sowohl Tradition, als Offenbarung in sich begreifend. Diese Arten des Beweises sind sehr ausgeführt, sowohl in dem alten Tractat, den man dem Gotama zuschreibt, als auch von unzähligen Commentatoren.

b. Das Zweite ist der Gegenstand, der zu beweisen ist, der evident werden soll; hier werden zwölf Gegenstände angegeben. Der erste und wichtigste aber sey die Seele, als vom Körper und den Sinnen sich unterscheidender Sitz der Empfindung und der Wissenschaft, deren Existenz durch Neigung, Abneigung, Wollen u. s. w. bewiesen werde; sie habe vierzehn Qualitäten, als: Zahl, Größe, Besonderheit, Verbindung, Absonderung, Intelligenz, Vergnügen, Schmerz, Verlangen, Abneigung, Wille, Verdienst, Schuld und Einbildungskraft. Wir sehen auch in diesen ganz ordnungslosen ersten Anfängen der Reflexion keinen Zusammenhang noch Totalität der Bestimmungen. Der zweite Gegenstand der Erkenntniß sey der Körper: der dritte die

Organe der Empfindung, wobei die fünf äußeren Sinne genannt werden. Sie seyen nicht Modificationen des Bewußtseyns (wie die Sanc'hya behauptet), sondern Material aus den Elementen, respectiv aus Erde, Wasser, Licht, Luft und Aether bestehend. Der Augapfel sey nicht, sagen sie, das Organ des Sehens, noch das Ohr das des Hörens; sondern das Organ des Sehens sey ein Lichtstrahl, der vom Auge zum Gegenstande ausgehe: das Organ des Hörens der Aether, der in der Höhle des Ohrs mit dem gehörten Gegenstande durch den dazwischen befindlichen Aether communicire. Jener Lichtstrahl sey gewöhnlich nicht sichtbar, gerade wie ein Licht um Mittag nicht gesehen werde, aber unter gewissen Umständen sey er zu sehen. Beim Geschmack sey Wäßriges, wie der Speichel, das Organ u. s. w. Aehnliches, wie hier vom Sehen gesagt wird, findet sich auch bei Plato im Timäus (p. 45—46 Steph.; p. 50—53 Bekk.); interessante Bemerkungen über den Phosphor des Auges sind in einem Aufsatze von Schultz in Göthe's Morphologie enthalten. Beispiele, daß Menschen bei Nacht gesehen haben, so daß ihr Auge den Gegenstand erleuchtet, kommen in Menge vor; aber die Erscheinung verlangt allerdings besondere Umstände. Der vierte Gegenstand seyen die Gegenstände der Sinne. Hier schaltet Cesava, ein Commentator, die Kategorien des Kanade ein, deren sechs seyen: die erste derselben sey die Substanz; dieser gebe es neun: Erde, Wasser, Licht, Luft, Aether, Zeit, Raum, Seele, Verstand. Die Grundelemente der materiellen Substanzen werden von Kanade so angesehen, als seyen sie ursprünglich Atome und nachher deren Aggregate; er behauptet die Ewigkeit der Atome, und es wird dann Vieles über die Verbindung der Atome beigebracht, wobei auch die Sonnenstäubchen vorkommen. Die zweite Kategorie sey die Qualität, deren es vier und zwanzig gebe: 1) Farbe, 2) Geschmack, 3) Geruch, 4) Gefühl, 5) Zahl, 6) Größe, 7) Individualität, 8) Verbindung, 9) Trennung, 10) Priorität, 11) Posteriorität, 12) Schwere, 13) Flüssigkeit, 14) Zä-

higkeit, 15) Klang, 16) Intelligenz, 17) Vergnügen, 18) Schmerz, 19) Verlangen, 20) Abneigung, 21) Willen, 22) Tugend, 23) Laster, 24) eine Fähigkeit, welche drei Arten in sich begreife: Geschwindigkeit, Elasticität und Einbildungskraft. Die dritte Kategorie sey die Action: die vierte die Gemeinschaft: die fünfte der Unterschied: die sechste die Verbindung (aggregation), die letzte des Kanade; andere Schriftsteller fügen noch die Negation als die siebente hinzu. Dieß ist die Art und Weise, wie die Philosophie bei den Indiern aussieht.

c. Auf die zwei Hauptpunkte, die Evidenz, und das, was zu wissen interessant ist, läßt nun die Philosophie des Gotamo als den dritten Punkt den Zweifel folgen. Ein anderer Punkt ist der regelmäßige Beweis, das förmliche Räsonniren, oder der vollständige Syllogismus (Nyaya), welcher aus fünf Propositionen bestehe: 1) dem Satze, 2) dem Grunde, 3) dem Beweise (the instance), 4) der Anwendung, 5) dem Schlusse. Z. B. 1) dieser Hügel ist feurig; 2) denn er raucht; 3) was raucht, ist feurig, wie ein Küchenheerd; 4) nun aber (accordingly) raucht der Hügel; 5) darum ist er feurig. Dieß wird so vorgetragen, wie bei uns die Syllogismen; aber es kommt so heraus, daß das, warum es sich handelt, vorn gesetzt ist. Wir würden hingegen mit dem Allgemeinen anfangen. Dieß ist die gewöhnliche Form, und es kann uns an diesen Beispielen genügen; wir wollen jedoch jetzt die Sache noch einmal zusammenfassen.

Wir haben in Indien gesehen, daß das Sammeln der Seele in sich, ihr Erheben in die Freiheit, das Denken, das sich für sich constituirt, die Hauptsache ist. Dieß Fürsichwerden der Seele auf die abstracteste Weise können wir intellectuelle Substantialität nennen; aber es ist hier nicht Einheit des Geistes und der Natur, sondern gerade das Gegentheil vorhanden. Dem Geist ist die Betrachtung der Natur nur Mittel, Uebung des Denkens, die zum Ziel die Befreiung des Geistes hat. Die intellectuelle Substantialität ist in Indien das Ziel, in der Philosophie aber ist sie im Allgemeinen der wesentliche Anfang; Philosophiren ist dieser Idealismus, daß das Denken für sich die Grundlage der Wahrheit ist. Die intellectuelle Substantialität

ist das Gegentheil von der Reflexion, dem Verstande, der subjectiven Individualität der Europäer. Es ist bei uns von Wichtigkeit, daß Ich es will, weiß, glaube, meine, nach den Gründen, die ich dazu habe, nach meiner Willkür; und darauf wird ein unendlicher Werth gelegt. Die intellectuelle Substantialität ist hierzu das Extrem, wo alle Subjectivität des Ich vergeht: für diese ist alles Objective eitel geworden, es giebt für sie keine objective Wahrheit, Pflicht, Recht; und so ist die subjective Eitelkeit das einzige Zurückbleibende. Es ist das Interesse, zu der intellectuellen Substantialität zu kommen, um jene subjective Eitelkeit mit aller ihrer Gescheutheit und Reflexion darin zu ersäufen. Dieß ist der Vortheil dieses Standpunkts.

Der Mangel besteht darin, daß, indem die intellectuelle Substantialität als Ziel und Zweck für das Subject vorgestellt wird, als ein Zustand, der für das Interesse des Subjects erst hervorgebracht werden soll, sie, so sehr auch das Objectivste, doch nur ganz abstract objectiv ist; daher fehlt ihr die wesentliche Form der Objectivität. Eben jene intellectuelle Substantialität, die so in der Abstraction bleibt, hat zu ihrer Existenz nur die subjective Seele. Wie in der Eitelkeit, wo nur die subjective Macht des Verneinens das Bleibende ist, Alles untergeht: so enthält ebenso dieß Abstracte der intellectuellen Substantialität nur die Flucht ins Leere und Bestimmungslose, worin Alles untergeht. Es ist nun darum zu thun, daß dieser wahrhafte Boden der in sich selbst formirenden, sich bestimmenden Objectivität hervortreibe: die unendliche Form in sich, die das ist, was man das Denken nennt. Wie dieß Denken erstens als subjectiv das Meinige ist, indem Ich denke, zweitens aber auch die Allgemeinheit, welche die intellectuelle Substantialität enthält: so ist es drittens die formirende Thätigkeit, das Princip des Bestimmens. Nur diese höhere Weise der Objectivität, die sich selbst entfaltet, gibt dem besondern Inhalt einen Platz, läßt ihn gewähren und erhält ihn in sich. Wenn in der Orientalischen Anschauung das Besondere taumelt, und bestimmt ist, vorüberzugehen, so hat es im Boden

des Denkens dagegen auch seine Stelle. Es kann sich in sich wurzeln, kann fest werden; und es ist dieß der harte, Europäische Verstand. Um ihn sich abzuthun, dienen solche Orientalische Vorstellungen; aber im Boden des Denkens ist er flüssig erhalten, soll nicht für sich werden, sondern nur Moment des ganzen Systems seyn. In der Orientalischen Philosophie haben wir auch bestimmten Inhalt gefunden, der betrachtet wird; aber die Betrachtung ist ganz gedankenlos, ohne Systematisirung, weil sie darüber steht, außer der Einheit. Jenseits steht die intellectuelle Substantialität, diesseits sieht es dann trocken und dürftig aus; das Besondere hat so nur die hölzerne Form des Räsonnirens und Schließens, wie auch bei den Scholastikern. In dem Boden des Denkens kann dagegen dem Besondern sein Recht geschehen; es kann als Moment der ganzen Organisation angesehen und begriffen werden. In der Indischen Philosophie ist die Idee nicht gegenständlich geworden; das Aeußere, Gegenständliche ist daher nicht nach der Idee begriffen worden. Dieß ist das Mangelhafte des Orientalismus.

Der wahrhaft objective Boden des Denkens wurzelt in der wirklichen Freiheit des Subjects; das Allgemeine, Substantielle selbst soll Objectivität haben. Indem das Denken dieß Allgemeine, der Boden des Substantiellen ist, und zugleich Ich ist (das Denken ist das Ansich und existirt als freies Subject), so hat das Allgemeine unmittelbare Existenz und Gegenwart; es ist nicht nur ein Ziel, ein Zustand, in den übergegangen werden soll, sondern die Absolutheit ist gegenständlich. Diese Bestimmung ist es, die wir in der Griechischen Welt vorfinden, und deren Ausbildung der Gegenstand unserer weitern Betrachtung ist. Zuerst tritt das Allgemeine als ganz abstract auf, so steht es der concreten Welt gegenüber; aber es gilt für den Boden Beider, für die concrete Welt, und für das, was an sich ist. Dieß ist nicht ein Jenseitiges, sondern das Gegenwärtige gilt dafür, daß es in dem Ansich stehe: oder das Ansich, das Allgemeine ist die Wahrheit der Gegenstände.

Der

Geschichte der Philosophie

erster Theil.

Griechische Philosophie.

Einleitung

in die Griechische Philosophie.

Bei dem Namen Griechenland ist es dem gebildeten Menschen in Europa, insbesondere uns Deutschen, heimathlich zu Muthe. Die Europäer haben ihre Religion, das Drüben, das Entferntere, einen Schritt weiter weg als Griechenland, aus dem Morgenlande, und zwar aus Syrien, empfangen. Aber das Hier, das Gegenwärtige, Wissenschaft und Kunst, was, unser geistiges Leben befriedigend, es würdig macht so wie ziert, wissen wir von Griechenland ausgegangen direct oder indirect, — indirect durch den Umweg der Römer. Der letzte Weg war die frühere Form, in welcher diese Bildung an uns kam, auch von Seiten der vormals allgemeinen Kirche, welche als solche ihren Ursprung aus Rom ableitet und die Sprache der Römer selbst bis jetzt beibehalten hat. Die Quellen des Unterrichts sind nebst dem Lateinischen Evangelium die Kirchenväter gewesen. Auch unser Recht rühmt sich, seine vollkommenste Direction aus dem Römischen zu schöpfen. Die Germanische Gedrungenheit hat es nöthig gehabt, durch den harten Dienst der Kirche und des Rechts, die uns von Rom gekommen sind, hindurchzugehen, und in Zucht gehalten zu werden; erst dadurch ist der Europäische Charakter mürbe und fähig für die Freiheit gemacht. Nachdem also die Europäische Menschheit bei sich zu Hause geworden ist, und auf die Gegenwart

gesehen hat: so ist das Historische, das von Fremden Hineingelegte aufgegeben worden. Da hat der Mensch angefangen, in seiner Heimath zu seyn; dieß zu genießen, hat man sich an die Griechen gewendet. Lassen wir der Kirche und der Jurisprudenz ihr Latein und ihr Römerthum. Höhere, freiere, philosophische Wissenschaft, wie unsere schöne freie Kunst, und den Geschmack und die Liebe derselben wissen wir im Griechischen Leben wurzelnd und aus ihm den Geist desselben geschöpft zu haben. Wenn es erlaubt wäre, eine Sehnsucht zu haben, so wäre es nach solchem Lande und solchem Zustande.

Was uns aber heimathlich bei den Griechen macht, ist, daß wir sie finden, daß sie ihre Welt sich zur Heimath gemacht; der gemeinschaftliche Geist der Heimathlichkeit verbindet uns. Wie es im gemeinen Leben geht, daß uns bei den Menschen und Familien wohl ist, die heimathlich bei sich, zufrieden in sich sind, nicht hinaus und hinüber wollen, so ist es der Fall bei den Griechen. Sie haben freilich die substantiellen Anfänge ihrer Religion, ihrer Bildung, ihres gesellschaftlichen Zusammenhaltens mehr oder weniger aus Asien, Syrien und Aegypten erhalten; aber sie haben das Fremde dieses Ursprungs so sehr getilgt, es so umgewandelt, verarbeitet, umgekehrt, ein Anderes daraus gemacht, daß das, was sie, wie wir, daran schätzen, erkennen, lieben, eben wesentlich das Ihrige ist. Man kann deswegen bei der Geschichte des Griechischen Lebens ebenso sehr, als man weiter zurückgeht und zurückgehen muß, auch diesen Rückgang entbehren, und innerhalb ihrer Welt und Weise die Anfänge, das Aufkeimen, den Fortgang von Wissenschaft und Kunst bis zu ihrer Blüthe, wie selbst den Quell des Verderbens rein umschlossen in ihrer Sphäre verfolgen. Denn ihre geistige Entwickelung braucht das Empfangene, Fremde nur als Materie, Anstoß; sie haben sich darin als Freie gewußt, und betragen. Die Form, die sie der fremden Grundlage gegeben, ist dieser eigenthümliche geistige Hauch, der Geist der Freiheit und Schönheit,

der als Form einerseits genommen werden kann, der es aber andererseits eben ist, was in der That das höhere Substantielle ist.

Nicht nur aber haben sie so das Substantielle ihrer Bildung sich selbst erschaffen, und sich ihre Existenz heimathlich gemacht: sondern diese ihre geistige Wiedergeburt, was ihre eigentliche Geburt ist, auch geehrt. Den fremden Ursprung haben sie gleichsam undankbar vergessen und in den Hintergrund gestellt, — vielleicht in das Dunkel der Mysterien vergraben, das sie vor sich selbst geheim gehalten haben. Sie sind nicht nur Diese gewesen, haben nicht nur gebraucht und genossen, was sie vor sich gebracht und aus sich gemacht: sondern haben diese Heimathlichkeit ihrer ganzen Existenz, den Grund und den Ursprung ihrer selbst, bei sich gewußt und dankbar und freudig sich vorgestellt, nicht blos um zu seyn, zu haben und zu gebrauchen. Denn eben ihr Geist, als aus geistiger Wiedergeburt geboren, ist dieß, einmal das Ihrige zu seyn, und dann das Ihrige auch entstanden zu wissen und zwar bei sich. Sie stellen sich ihre Existenz abgetrennt von ihnen als Gegenstand vor, der sich für sich erzeugt, und für sich ihnen zu Gute wird; sie haben somit von Allem, was sie besessen und gewesen, eine Geschichte sich gemacht. Nicht nur die Entstehung der Welt, d. i. der Götter und Menschen, der Erde, des Himmels, der Winde, Berge, Flüsse haben sie sich vorgestellt: sondern von allen Seiten ihres Daseyns, wie ihnen das Feuer gebracht, und die Opfer, die damit verbunden, die Saaten, der Ackerbau, der Oelbaum, das Pferd, die Ehe, das Eigenthum, Gesetze, Künste, Gottesdienst, Wissenschaften, Städte, Geschlechter der Fürsten u. s. f., — von allem diesen so den Ursprung in anmuthigen Geschichten sich vorgestellt, wie bei ihnen nach dieser äußerlichen Seite es historisch als ihre Werke und Verdienste geworden.

In dieser existirenden Heimathlichkeit selbst, aber dann näher in dem Geiste der Heimathlichkeit, in diesem Geiste des vorge-

stellten Beisichselbstseyns nach seiner physikalischen, bürgerlichen, rechtlichen, sittlichen, politischen Existenz, in diesem Charakter der freien, schönen Geschichtlichkeit, daß, was sie sind, auch als Mnemosyne bei ihnen ist, liegt auch der Keim der denkenden Freiheit, und so die Nothwendigkeit, daß bei ihnen die Philosophie entstanden ist. Wie die Griechen bei sich zu Hause, so ist die Philosophie eben dieß, bei sich zu Hause seyn: daß der Mensch in seinem Geiste zu Hause sey, heimathlich bei sich. Wenn es uns sonst bei den Griechen heimathlich ist, so müssen wir besonders in ihrer Philosophie zu Hause zu bei ihnen seyn: nicht aber als bei ihnen, da die Philosophie eben bei sich selbst zu Hause ist, und wir es mit Gedanken, unserem Eigensten, dem von allen Besonderheiten Freien zu thun haben. Die Entwickelung und Entfaltung des Gedankens ist bei ihnen von ihren uranfänglichen Elementen hervorgetreten; und um ihre Philosophie zu begreifen, können wir bei ihnen selbst stehen bleiben, ohne weitere äußere Veranlassungen aufsuchen zu brauchen.

Wir müssen aber ihren Charakter und Standpunkt näher bestimmen. Die Griechen haben ebenso sehr eine geschichtliche Voraussetzung, als sie aus sich selbst hervorgegangen sind; diese, im Gedanken aufgefaßt, ist die Orientalische Substantialität der natürlichen Einheit des Geistigen und Natürlichen. Nur aus sich hervorgehen, in sich seyn, ist das andere Extrem der abstracten Subjectivität, wenn sie noch leer ist oder vielmehr sich leer gemacht hat; das ist der reine Formalismus, das abstracte Princip der modernen Welt. Die Griechen stehen zwischen Beiden in der schönen Mitte, welche darum Mitte der Schönheit ist, weil sie zugleich natürlich und geistig ist: aber so, daß die Geistigkeit das herrschende, bestimmende Subjekt bleibt. Der Geist, in die Natur versenkt, ist in substantieller Einheit mit ihr, und indem er Bewußtseyn ist, ist er vornehmlich Anschauung: als subjectives Bewußtseyn allerdings gestaltend, aber maßlos. Die Griechen hatten die substantielle Einheit der Natur und des

Geistes zur Grundlage, zu ihrem Wesen; und dieses so zum Gegenstande habend und wissend, aber als darin nicht untergehend, sondern in sich gegangen, sind sie nicht zum Extrem der formellen Subjectivität zurückgetreten, sondern zugleich im Einen bei sich: also als freies Subject, das zum Inhalt, Wesen, Substrat noch jene erste Einheit habend, seinen Gegenstand zur Schönheit bildet. Die Stufe des Griechischen Bewußtseyns ist die Stufe der Schönheit. Denn Schönheit ist das Ideal, der aus dem Geiste entsprungene Gedanke: aber so, daß die geistige Individualität noch nicht für sich ist, als abstracte Subjectivität, die sich dann in ihr selbst ihr Daseyn zur Gedankenwelt auszubilden hat. Sondern diese Subjectivität hat die natürliche, sinnliche Weise noch an ihr; so daß diese natürliche Weise aber nicht in gleichem Range und Würde steht, noch wie im Orient das Ueberwiegende ist. Jetzt hat das Princip des Geistigen den ersten Rang, und das Naturwesen gilt nicht mehr für sich in seinen existirenden Gestaltungen: sondern ist vielmehr nur Ausdruck des durchscheinenden Geistes, und zum Mittel und zur Weise der Existenz desselben herabgesetzt. Der Geist hat aber noch nicht sich selbst als Medium, um sich in sich selbst vorzustellen, und darauf seine Welt zu gründen.

Freie Sittlichkeit konnte und mußte also in Griechenland Statt finden, da die geistige Substanz der Freiheit hier die Grundlage der Sitten, Gesetze und Verfassungen war. Weil das Naturmoment aber noch darin enthalten ist, so ist die Weise der Sittlichkeit des Staats noch mit Natürlichkeit behaftet; die Staaten sind kleine Natur-Individuen, die sich nicht zu Einem Ganzen vereinigen konnten. Indem das Allgemeine nicht frei für sich steht, so ist das Geistige noch beschränkt. In der Griechischen Welt wird die an und für sich seyende ewige Sache durch den Gedanken ausgeführt, zum Bewußtseyn gebracht: aber so, daß die Subjectivität noch in zufälliger Bestimmung ihr gegenüber steht, weil sie noch wesentliche Beziehung auf die Na-

türlichkeit hat; und hierin liegt der Grund, den wir oben davon zu geben versprachen, daß in Griechenland nur Einige frei sind.

Die Orientalische maßlose Kraft der Substanz ist durch den Griechischen Geist zum Maaße gebracht, und in die Enge gezogen worden; er ist Klarheit, Ziel, Beschränkung der Gestaltungen, Reduction des Unermeßlichen, des unendlich Prächtigen und Reichen auf Bestimmtheit und Individualität. Der Reichthum der Griechischen Welt besteht nur in einer unendlichen Menge schöner, lieblicher, anmuthiger Einzelnheiten, in dieser Heiterkeit in allem Daseyn; das Größte unter den Griechen sind die Individualitäten, diese Virtuosen der Kunst, Poesie, des Gesanges, der Wissenschaft, Rechtschaffenheit, Tugend. Wenn, der Pracht und Erhabenheit, dem Kolossalen der Orientalischen Phantasien, der Aegyptischen Kunstbauten, der morgenländischen Reiche u. s. f. gegenüber, die Griechischen Heiterkeiten (die schönen Götter, Statuen, Tempel), wie ihre Ernsthaftigkeiten (die Institutionen und Thaten), schon als kleinliche Kinderspiele erscheinen können: so ist der Gedanke, der hier aufblüht, es noch mehr, der diesen Reichthum der Einzelnheiten, so wie die Orientalische Größe, in die Enge zieht, und auf seine einfache Seele reducirt, die aber in sich der Quellpunkt des Reichthums einer höhern idealen Welt, der Welt des Gedankens wird.

„Aus deinen Leidenschaften, o Mensch," sagte ein Alter, „hast du den Stoff deiner Götter genommen," wie die Morgenländer, vornehmlich die Indier, aus den Naturelementen, Naturkräften, Naturgestaltungen; „aus dem Gedanken," kann man hinzusetzen, „nimmst du das Element und den Stoff zu Gott." Hier ist der Gedanke der Boden, aus dem Gott hervorgeht; es ist aber nicht der anfangende Gedanke, der die Grundlage ausmacht, aus dem die ganze Bildung zu begreifen ist. Im Gegentheil. Im Anfange erscheint der Gedanke als ganz arm, höchst abstract, und von geringem Inhalt gegen den Inhalt, den das Orientalische seinem Gegenstande giebt; denn als un-

mittelbarer ist der Anfang selbst in der Form der Natürlichkeit, dies theilt er mit dem Orientalischen. Indem er dann den Inhalt des Orients auf ganz arme Bestimmungen reducirt, so sind für uns diese Gedanken kaum zu beachten, da sie noch nicht als Gedanken und in der Form und Bestimmung des Gedankens, sondern der Natürlichkeit vorhanden sind. Also Gedanke ist das Absolute, aber nicht als Gedanke. Wir haben nämlich immer zweierlei zu unterscheiden, das Allgemeine oder den Begriff, und dann die Realität dieses Allgemeinen, da es denn darauf ankommt, ob die Realität selber Gedanke oder Natürliches ist. Indem nun zuerst die Realität noch die Form der Unmittelbarkeit hat, und nur der Gedanke an sich ist: so liegt darin der Grund, daß wir bei den Griechen mit der Naturphilosophie der Jonischen Schule anfangen.

Was den äußerlichen historischen Zustand Griechenlands zu dieser Zeit betrifft, so fällt dieser Anfang der Griechischen Philosophie ins sechste Jahrhundert vor Christi Geburt, zu den Zeiten des Cyrus, in die Epoche des Untergangs der Jonischen Freistaaten in Kleinasien. Indem diese schöne Welt, die sich für sich zu hoher Bildung ausgebildet hatte, zu Grunde ging, trat die Philosophie auf. Krösus und die Lydier hatten zuerst die Jonische Freiheit in Gefahr gebracht; später erst zerstörte die Persische Herrschaft sie ganz, so daß die meisten Bewohner andere Sitze suchten und Colonien stifteten, besonders im Abendlande. Zu gleicher Zeit mit diesem Untergang der Jonischen Städte hatte das andere Griechenland aufgehört, unter seinen alten Fürstenhäusern zu stehen; die Pelopiden und die anderen größtentheils fremden Königsstämme waren untergegangen. Griechenland war Theils in vielfache Berührung nach Außen gekommen, Theils suchten die Griechen in sich selbst nach einem gesellschaftlichen Bande; das patriarchalische Leben war vorbei, und es trat in vielen Staaten das Bedürfniß ein, sich frei nach gesetzlichen Bestimmungen und Einrichtungen zu constituiren. Wir sehen viele

Individuen auftreten, die nicht mehr durch ihren Stamm Herrscher ihrer Mitbürger waren, sondern durch Talent, Phantasie, Wissenschaft ausgezeichnet und verehrt; solche Individuen sind in verschiedene Verhältnisse zu ihren Mitbürgern gekommen. Sie sind Theils Berather gewesen, doch wurde ihr guter Rath häufig auch nicht befolgt: Theils sind sie von ihren Mitbürgern gehaßt und verachtet worden, und sie zogen sich vom öffentlichen Wesen zurück; Andere sind gewaltsame, wenn auch nicht grausame Beherrscher ihrer Mitbürger geworden, Andere endlich Gesetzgeber der Freiheit gewesen.

Unter diese so eben charakterisirten Männer gehören die in neuern Zeiten aus der Geschichte der Philosophie ausgeschlossenen sogenannten sieben Weisen. Insofern sie als nähere Denkmale der Geschichte der Philosophie gelten, so ist ihr Charakter im Eingang der Philosophie kürzlich näher anzugeben. Sie treten in jenen Verhältnissen auf, Theils an dem Kampfe der Jonischen Städte Theil nehmend, Theils auswandernd, Theils auch als angesehene Individuen in Griechenland. Die Namen der Sieben werden verschiedentlich angegeben, gewöhnlich: Thales, Solon, Periander, Kleobulus, Chilon, Bias, Pittakus. Hermippus bei Diogenes Laertius (I. 42.) erwähnt siebzehn, unter denen Verschiedene sieben verschiedentlich auswählen. Nach Diogenes Laertius (I. 41.) nennt schon ein älterer, Dicäarch, nur vier, die einstimmig nach Allen unter den Sieben vorkommen: Thales, Bias, Pittakus und Solon. Sonst werden noch genannt: Myson, Anacharsis, Akusilaos, Epimenides, Pherecydes u. s. f. Dicäarch bei Diogenes (I. 40.) sagt von ihnen, sie seyen weder Weise (σοφούς) noch Philosophen, sondern verständige (συνετούς), Männer und Gesetzgeber gewesen; dieß Urtheil ist das allgemeine geworden, und für richtig anzunehmen. Sie fallen in die Periode des Ueberganges der Griechen aus einem patriarchalischen Verhältnisse der Könige zu einem gesetzlichen oder gewaltthätigen. Der Ruhm der Weisheit Jener grün-

det sich einerseits darauf, daß sie das praktisch-Wesentliche des Bewußtseyns, d. i. das Bewußtseyn der an und für sich allgemeinen Sittlichkeit auffaßten, es als Sittensprüche und zum Theil als bürgerliche Gesetze aussprachen, und diesen auch in Staaten Wirklichkeit verschafften: Theils darauf, daß sie Theoretisches in sinnreichen Sprüchen ausdrückten. Einige solcher Sprüche könnten nicht bloß als tiefsinnige oder gute Gedanken, sondern insofern als philosophisch und speculativ angesehen werden, als ihnen eine umfassende allgemeine Bedeutung zugeschrieben wird, welche jedoch nicht an ihnen selbst erhellt. Diese Männer haben nicht wesentlich die Wissenschaft, das Philosophiren zu ihrem Zwecke gemacht; und von Thales heißt es ausdrücklich, er habe erst in der spätern Zeit seines Lebens dem Philosophiren sich gewidmet. Politisches Verhältniß war das Häufigste; es waren praktische Männer, Geschäftsmänner, aber nicht in dem Sinne, wie dieß bei uns genommen wird, wo die praktische Thätigkeit einem besondern Zweig der Staatsverwaltung, einem Gewerbe, der Oekonomie u. s. w. sich widmet: sondern sie lebten in demokratischen Staaten, und theilten so die Sorge für die allgemeine Staatsverwaltung und Regierung. Sie waren auch nicht Staatsmänner, wie die großen griechischen Individuen, Miltiades, Themistokles, Perikles, Demosthenes, sondern Staasmänner in einer Zeit, wo es sich um die Rettung und Feststellung, ja um die ganze Anordnung und Einrichtung, beinahe um die Gründung von Staatsleben, wenigstens um Gründung gesetzlich fester Zustände handelte.

So erscheinen besonders Thales und Bias für die Jonischen Städte. Herodot (I. 169—171.) spricht von Beiden, und sagt von Thales, daß er schon vor der Unterwerfung der Jonier (wie es scheint durch Krösus) ihnen angerathen habe, eine oberste Rathsversammlung (ἐν βουλευτήριον) in Teos, dem Mittelpunkt der Jonischen Völker, zu constituiren, also einen

Föderativstaat mit einer Haupt- und Bundesstadt; wobei sie nichts desto weniger besondere Völkerschaften (δῆμοι) bleiben sollten. Diesen Rath haben sie jedoch nicht befolgt: dieß hat sie vereinzelt, geschwächt, und davon war die Folge ihre Besiegung; es ist den Griechen immer schwer geworden, sich ihrer Individualität zu begeben. Ebenso wenig haben die Jonier später, als Harpagus, der Feldherr des Cyrus, welcher ihre Unterwerfung vollendete, sie ins Gedränge gebracht hatte, den heilsamsten Rath des Bias von Priene befolgt, den dieser ihnen im entscheidenden Zeitpunkt, als sie im Panionium versammelt waren, gegeben habe: „in einer gemeinschaftlichen Flotte nach Sardinien zu ziehen, um dort Einen Jonischen Staat zu errichten. So würden sie der Knechtschaft entgehen, glücklich seyn, und die größte Insel bewohnend sich die anderen unterwerfen; wenn sie aber in Jonien blieben, so sehe er keine Hoffnung zu ihrer Freiheit." Diesem Rath giebt auch Herodot seine Zustimmung: „Wenn sie denselben befolgt hätten, so wären sie die glücklichsten der Griechen geworden;" so etwas geschieht aber nur durch Gewalt, nicht freiwillig.

In ähnlichen Verhältnissen sehen wir auch die anderen Weisen. Solon war Gesetzgeber in Athen, und ist dadurch vornehmlich berühmt: wenige Menschen haben diese hohe Stellung gehabt, den Ruhm eines Gesetzgebers zu erlangen; mit ihm theilen ihn nur Moses, Lykurg, Zaleukus, Numa u. s. w. Es finden sich unter den Germanischen Völkern keine Individuen, die diesen Ruhm haben, die Gesetzgeber ihrer Völker zu seyn. Heut zu Tage kann es keine Gesetzgeber mehr geben; die gesetzlichen Einrichtungen und rechtlichen Verhältnisse sind in neuerer Zeit immer schon vorhanden, und das Wenige, was durch den Gesetzgeber, durch gesetzgebende Versammlungen noch gemacht werden kann, ist nur eine weitere Bestimmung des Details oder sehr unbedeutende Nebenbestimmungen. Es handelt sich nur um Sammlung, Redaction und Ausbildung des Einzelnen; und doch

auch Solon und Lykurg haben nichts gethan, als der Eine den ionischen Geist, wie der Andere den dorischen Charakter, die sie vor sich hatten, und die nur das an sich Vorhandene waren, in die Form des Bewußtseyns zu bringen, und dem momentanen Uebelstande der Zerrüttung auch durch wirkliche Gesetze abzuhelfen. Solon ist dabei kein vollkommener Staatsmann gewesen, dieß zeigt sich im Verfolg seiner Geschichte: eine Verfassung, die dem Pisistratus gestattete, sich sogleich noch in seiner Gegenwart zum Tyrannen aufzuwerfen, mithin so wenig kraftvoll in sich und organisch war, daß sie ihrem Umsturz nicht begegnen konnte (und durch welche Macht!), setzt einen inneren Mangel in ihr voraus. Das kann sonderbar scheinen; denn einem solchen Angriff muß eine Verfassung Widerstand leisten können. Aber näher, was that Pisistratus?

Das Verhältniß der sogenannten Tyrannen wird am klarsten durch das Verhältniß des Solon zum Pisistratus. Als ordentliche Verfassungen und Gesetze bei den Griechen nothwendig wurden, so sehen wir Gesetzgeber und Regenten von Staaten entstehen, die dem Volke Gesetze auflegten, und es nach diesen beherrschten. Das Gesetz als allgemein erschien, und erscheint noch jetzt dem Individuum als Gewalt, insofern dieses das Gesetz nicht einsieht, nicht begreift: zuerst dem ganzen Volke, nachher nur dem Einzelnen; es ist nothwendig, demselben zuerst Gewalt anzuthun, bis es zur Einsicht kommt, und das Gesetz ihm zu seinem Gesetz wird und aufhört ein Fremdes zu seyn. Die meisten Gesetzgeber und Einrichter der Staaten übernahmen es selbst, dem Volke diese Gewalt anzuthun, und die Tyrannen desselben zu seyn. Welche es nicht selbst übernahmen, in solchen Staaten mußten es andere Individuen übernahmen; denn die Sache selbst ist nothwendig. Nach dem Berichte des Diogenes Laertius (I. 48—50) sehen wir Solon, dem seine Freunde riethen, sich der Herrschaft zu bemächtigen, weil das Volk sich zu ihm hielt (προςεῖχον), und es selbst gern ge-

sehen hätte, wenn er die Tyrannis übernähme, sie ausschlagen, und es zu verhindern suchen, als ihm Pisistratus deswegen verdächtig wurde. Als er nämlich die Absicht des Pisistratus merkte, kam er mit Panzer und Schild in die Volksversammlung, was damals schon ungewöhnlich war (denn Thucydides, I, 6, führt es als eine Unterscheidung der Griechen und Barbaren an, daß die Griechen, und unter ihnen zuerst die Athener, die Bewaffnung im Frieden ablegten), und gab dem Volke das Vorhaben des Pisistratus an. Er sagte: „Männer von Athen! Ich bin weiser als Einige, und muthiger als Andere; weiser als diejenigen, welche den Betrug des Pisistratus nicht merken, muthiger als die, welche ihn wohl einsehen, aber aus Furcht schweigen.“ Als er nichts vermochte, verließ er Athen. Pisistratus soll sogar einen ehrenvollen Brief, den Diogenes (I, 53—54) uns erhalten, an Solon in dessen Abwesenheit geschrieben haben, ihn einzuladen, nach Athen zurückzukommen und als freier Bürger bei ihm zu leben: „Weder habe ich unter den Griechen allein der Tyrannis mich bemächtigt, noch als etwas, das mir nicht gebührte; denn ich bin aus Kodrus Geschlecht. Ich habe also nur das wieder an mich genommen, was die Athener dem Kodrus und seinem Geschlechte zu erhalten geschworen, aber entrissen hatten. Sonst thue ich nichts Unrechtes gegen Götter und Menschen, sondern wie Du den Athenern die Gesetze bestimmt hast, so halte ich darauf, (ἐπιτροπῶ), daß sie im bürgerlichen Leben sich verhalten (πολιτεύειν):“ sein Sohn Hippias that dasselbe. „Und diese Verhältnisse erhalten sich besser, als in einer Volksregierung; denn ich erlaube Niemand Unrecht zu thun (ὑβρίζειν), und ich als Tyrann nehme mir nicht mehr heraus (πλεῖόν τι φέρομαι), als das Ansehen und die Ehre, und die festgesetzten Gaben (τὰ ῥητὰ γέρα), wie sie den frühern Königen dargebracht wurden. Jeder Athener giebt den Zehnten seiner Einnahme nicht mir, sondern für die Kosten der öffentlichen Opfermahle, und sonst für das Gemeinwesen, und für den Fall eines Krieges. Ich zürne

Dir nicht, daß du meinen Anschlag aufdecktest. Denn Du thatest dieß mehr aus Liebe zum Volk, als aus Haß gegen mich; und weil Du noch nicht wußtest, wie ich die Regierung führen würde. Denn wenn Du sie schon gekannt hättest, würdest Du sie Dir haben gefallen lassen, und nicht geflohen seyn." u. s. w. Solon in der Antwort bei Diogenes (I., 66—67.) sagt, daß er „weder auf Pisistratus einen persönlichen Groll habe, und ihn den besten aller Tyrannen nennen müsse; allein zurückzukehren, zieme sich ihm nicht. Da er den Athenern die Gleichheit der Rechte zum Wesen ihrer Verfassung gemacht, und die Tyrannis selber ausgeschlagen: so würde er durch seine Rückkehr das billigen, was Pisistratus thue." Die Herrschaft des Pisistratus gewöhnte die Athener an die Gesetze des Solon, und machte sie zur Sitte; so daß nach Vollendung dieser Angewöhnung die Oberherrschaft überflüssig wurde, und seine Söhne aus Athen vertrieben wurden, und jetzt erst die Solonische Verfassung sich für sich erhielt. Solon hat so die Gesetze wohl gegeben; aber ein Anderes ist es, diese gesetzlichen Einrichtungen zur Gewohnheit, Sitte, zum Leben eines Volkes zu machen. — Was in Solon und Pisistratus getrennt war, sehen wir bei Periander in Korinth und Pittakus in Mitylene Beides vereinigt.

Dieß mag genug seyn von dem äußern Leben der sieben Weisen. Sie sind dann auch berühmt durch die Weisheit ihrer Sprüche, die man aufbewahrt hat; diese erscheinen uns aber zum Theil sehr oberflächlich und abgedroschen. Dieß hat seinen Grund darin, weil unserer Reflexion allgemeine Sätze ganz gewöhnlich sind: wie uns auch in den Sprüchen Salomonis Vieles oberflächlich und alltäglich vorkommen wird. Aber ein Anderes ist es, dergleichen Allgemeines in der Form der Allgemeinheit zuerst zur Vorstellung zu bringen. Dem Solon werden viel Distichen zugeschrieben, die wir noch haben; sie sind in dem Charakter, daß sie ganz allgemeine Pflichten gegen die Götter, die Familie, das Vaterland in Gnomen ausdrücken. Diogenes (I, 58) sagt, Solon habe gesagt: „Die Gesetze gleichen den

Spinnweben, Kleine werden gefangen, Große zerreißen sie; Die Sprache sey Bild der Handlung." u. s. w. Solche Sätze sind nicht Philosophie, sondern allgemeine Reflexionen, Ausdrücke sittlicher Pflichten, Maximen, wesentliche Bestimmungen. Dieser Art sind die Sprüche ihrer Weisheit; manche sind unbedeutend, manche aber erscheinen unbedeutender als sie sind. So sagt Chilon z. B. „Verbürge dich, so steht dir Schaden bevor" (ἐγγύα, πάρα δ᾽ ἄτα). Einerseits ist dies eine ganz gemeine Lebens- und Klugheitsregel; aber die Skeptiker haben diesem Satze eine viel höhere allgemeinere Bedeutung gegeben, die dem Chilon auch zuzutrauen ist. Dieser Sinn ist: „Knüpfe dein Selbst an irgend etwas Bestimmtes, so geräthst du in Unglück." Die Skeptiker führten diesen Satz für sich an, als läge das Princip des Skepticismus darin: daß nichts Endliches und Bestimmtes an und für sich, sondern nur ein Schein, ein Wankendes, nicht Aushaltendes ist. Kleobulus sagt *μέτρον ἄριστον*, ein Anderer *μηδὲν ἄγαν*, dieses hat auch einen allgemeinern Sinn: Das Maß, das *πέρας* des Plato gegen das *ἄπειρον*, das sich selbst Bestimmende gegen das Unbestimmte ist das Beste; wie denn das Maß im Seyn die höchste Bestimmung ist.

Einer der berühmtesten Sprüche ist der von Solon in seiner Unterredung mit Krösus, die Herodot (I, 30—33) nach seiner Weise sehr ausführlich erzählt. Das Resultat davon ist: „Daß Niemand vor seinem Tode glücklich zu preisen ist." Aber das Merkwürdige dieser Erzählung ist, daß wir daraus den Standpunkt der Griechischen Reflexion zu Solons Zeit näher erkennen können. Wir sehen, daß die Glückseligkeit als das wünschenswerthe höchste Ziel, als die Bestimmung des Menschen vorausgesetzt ist; vor der Kantischen Philosophie ist die Moral so, als Eudämonismus, auf die Bestimmung der Glückseligkeit gebaut worden. In Solons Rede liegt ein Erheben über den sinnlichen Genuß, der bloß angenehm für das Gefühl ist. Fragen wir, was Glückseligkeit ist, und was für die Reflexion darin liegt:

so enthält sie allerdings eine Befriedigung des Individuums, auf welche Weise es auch sey, durch physische oder geistige Genüsse, wozu die Mittel in der Hand des Menschen sind. Ferner aber liegt darin, daß nicht jeder sinnliche, unmittelbare Genuß zu ergreifen sey; sondern die Glückseligkeit enthält eine Reflexion auf das Ganze des Zustandes; als das Princip, gegen welches das Princip des vereinzelten Vergnügens zurücktreten muß. Eudämonismus enthält die Glückseligkeit als Zustand für das ganze Leben, und stellt eine Totalität des Genusses auf, welche etwas Allgemeines und eine Regel für die einzelnen Genüsse ist, sich nicht dem Momentanen zu überlassen, sondern die Begierde zu hemmen und einen allgemeinen Maßstab vor Augen zu haben. Mit der indischen Philosophie verglichen, zeigt sich der Eudämonismus dieser entgegengesetzt. Dort ist die Befreiung der Seele vom Körperlichen, die vollkommene Abstraction, daß die Seele einfach bei sich sey, die Bestimmung des Menschen. Bei den Griechen ist hiervon das Gegentheil vorhanden; es ist auch Befriedigung der Seele, aber nicht durch Flucht, Abstraction, Zurückziehen in sich selbst: sondern Befriedigung in der Gegenwart, concrete Befriedigung in Beziehung auf die Umgebung. Die Stufe der Reflexion, die wir in der Glückseligkeit sehen, steht in der Mitte zwischen der bloßen Begierde und dem Andern, was Recht als Recht und Pflicht als Pflicht ist. In der Glückseligkeit ist der einzelne Genuß verschwunden, die Form der Allgemeinheit ist schon darin, aber das Allgemeine tritt auch noch nicht für sich heraus; und dies ist es, was aus der Unterredung des Krösus mit Solon hervorgeht. Der Mensch als denkend geht nicht bloß auf den gegenwärtigen Genuß, sondern auch auf die Mittel für den künftigen; Krösus zeigt ihm diese Mittel, aber Solon lehnt die Bejahung der Frage des Krösus dennoch ab. Denn um jemand glücklich zu preisen, müsse man erst seinen Tod abwarten, da zur Glückseligkeit der Zustand bis ans Ende, und selbst das dazu gehöre, daß der Tod auf fromme Weise geschehe, und in der höhern

Bestimmung liege; weil das Leben des Krösus nun noch nicht abgelaufen sey, so könne Solon ihn nicht glücklich preisen. Und der Verlauf der Geschichte des Krösus giebt dann den Beweis, daß kein momentaner Zustand den Namen Glückseligkeit verdient. Diese erbauliche Geschichte charakterisirt ganz den Standpunkt der Reflexion damaliger Zeit.

Bei der Betrachtung der Griechischen Philosophie haben wir nun näher drei Hauptperioden zu unterscheiden: erstens von Thales bis Aristoteles; zweitens die Griechische Philosophie in der römischen Welt; drittens die Neuplatonische Philosophie.

1. Wir fangen mit dem Gedanken an, aber mit dem ganz abstracten, in natürlicher oder sinnlicher Form, und gehen bis zur bestimmten Idee fort. Diese erste Periode stellt den Anfang des philosophirenden Gedankens bis zu seiner Entwickelung und Ausbildung als Totalität der Wissenschaft in sich selbst dar, welche Aristoteles, als die Vereinigung der Bisherigen, ist. Eine solche Vereinigung der Frühern hat schon Plato, aber nicht durchgeführt, indem er die Idee nur überhaupt ist. Man hat die Neuplatoniker eklektisch genannt, Plato hat ebenso vereinigt; sie sind aber nicht Eklektiker, sondern hatten die bewußte Einsicht in die Nothwendigkeit der Einheit dieser Philosophien.

2. Nachdem man zur concreten Idee gekommen war, tritt diese jetzt auf als in Gegensätzen sich ausbildend und durchführend; die zweite Periode ist dieß Auseinandergehen der Wissenschaft in besondere Systeme. Durch das Ganze der Weltvorstellung wird ein einseitiges Princip hindurchgeführt; jede Seite ist, als Extrem gegen die andere, in sich zur Totalität ausgebildet. Das sind die philosophischen Systeme des Stoicismus und Epikureismus, gegen deren Dogmatismus der Skepticismus das Negative ausmacht, während die anderen Philosophien verschwinden.

3. Die dritte Periode ist hierzu das Affirmative, die Rücknahme des Gegensatzes in Eine Ideal- oder Gedankenwelt,

in eine göttliche Welt; es ist die zur Totalität entwickelte Idee, der aber die Subjectivität, als das unendliche Fürsichseyn, fehlt.

Erster Abschnitt.

Erste Periode: Von Thales bis Aristoteles.

In dieser ersten Periode machen wir wieder drei Abtheilungen:

1. Die erste reicht von Thales bis Anaxagoras, vom abstracten Gedanken, der in unmittelbarer Bestimmtheit ist, bis zum Gedanken des sich selbst bestimmenden Gedankens: hier wird mit dem absolut Einfachen angefangen, worin sich dann die ersten Weisen der Bestimmung als Versuche zeigen, bis zum Anaxagoras, welcher das Wahre als den νοῦς, als den bewegenden Gedanken bestimmt, der nicht mehr in einer Bestimmtheit, sondern der sich selbst bestimmende ist.

2. Die zweite Abtheilung enthält die Sophisten, Sokrates, und die Sokratiker. Hier ist der sich selbst bestimmende Gedanke als gegenwärtig, concret in mir aufgefaßt: das ist das Princip der Subjectivität, wenn auch der unendlichen Subjectivität; denn das Denken erscheint hier zunächst nur theils als abstractes Princip, theils als zufällige Subjectivität.

3. Die dritte Abtheilung ist Plato und Aristoteles, die griechische Wissenschaft, wo der objective Gedanke, die Idee sich zum Ganzen gestaltet. Der concrete, sich in sich selbst bestimmende Gedanke ist bei Plato die noch abstracte Idee, nur in der Form der Allgemeinheit: während sie bei Aristoteles als das Sichselbstbestimmen, in der Bestimmung ihrer Wirksamkeit oder Thätigkeit aufgefaßt worden.

Erstes Capitel.

Erster Periode erste Abtheilung: Von Thales bis Anaxagoras.

Indem wir von dieser Epoche nur Ueberlieferungen und Fragmente besitzen, so können wir hier von den Quellen sprechen.

1. Die erste Quelle ist Plato, der häufig der ältern Philosophen erwähnt. Indem er die früher selbstständig auftretenden Philosophien, die nicht so weit auseinander liegen, so bald ihr Begriff bestimmter gefaßt wird, zu concreten Momenten Einer Idee machte: so erscheint Plato's Philosophie oft als entwickelteres Vortragen der Lehren älterer Philosophen, und zieht sich den Vorwurf des Plagiats zu. Er ließ es sich viel Geld kosten, die Schriften älterer Philosophen herbeizuschaffen, und bei seinem tiefen Studium derselben sind seine Anführungen von Wichtigkeit. Allein indem er in seinen Schriften nie selbst als Lehrer auftritt, sondern immer andere Personen in seinen Dialogen als philosophirend darstellt: so ist in seinen Darstellungen nicht geschieden, was geschichtlich ihnen angehöre, und welche Entwickelungen er selbst ihren Gedanken gegeben hat. So ist im Parmenides eleatische Philosophie; doch gehört die weitere Entwickelung dieser Lehre ihm eigenthümlich zu.

2. Aristoteles ist die reichhaltigste Quelle: er hat die älteren Philosophen ausdrücklich und gründlich studirt, und im Beginne seiner Metaphysik vornehmlich, auch sonst vielfach, der Reihe nach von ihnen geschichtlich gesprochen; er ist so philosophisch als gelehrt, und wir können uns auf ihn verlassen. Für die griechische Philosophie ist nichts Besseres zu thun, als das erste Buch seiner Metaphysik vorzunehmen. Wenn auch der gelehrt seyn wollende Scharfsinn gegen Aristoteles spricht und behauptet, daß er den Plato nicht richtig aufgefaßt habe: so ist zu entgegnen, daß, da er mit Plato selbst umgegangen ist, bei seinem tiefen gründlichen Geist, ihn vielleicht Niemand besser kennt.

3. Auch Cicero kann uns hier einfallen, obgleich er schon eine trübere Quelle ist, weil er zwar viel Nachrichten enthält; aber da es ihm überhaupt an philosophischem Geiste fehlte, so hat er die Philosophie mehr nur geschichtlich zu nehmen verstanden. Er scheint nicht die Quellen selbst studirt zu haben, gesteht selbst, daß er z. B. Heraklit nicht verstanden habe; und weil ihn diese alte und tiefe Philosophie nicht interessirte, gab er sich nicht die Mühe, sich hinein zu studiren. Seine Nachrichten beziehen sich vornehmlich auf die Neueren: Stoiker, Epikuräer, neue Akademie, Peripatetiker; er sah das Alte durch deren Medium, und überhaupt durch ein Medium des Räsonnirens, nicht des Speculirens.

4. Sextus Empirikus, ein späterer Skeptiker, ist wichtig durch seine Schriften: **Hypotyposes Pyrrhonicae**, und **adversus Mathematicos.** Indem er als Skeptiker theils die dogmatischen Philosophien bekämpft, theils andere Philosophen als Zeugnisse für den Skepticismus anführt (so daß der allergrößte Theil seiner Schriften mit Lehrsätzen anderer Philosophen angefüllt ist): so ist er auf diese Weise die fruchtbarste Quelle für die Geschichte der alten Philosophie geworden, und hat uns viele kostbare Fragmente erhalten.

5. Das Buch des Diogenes Laertius (**De vitis etc. Philos. lib. X. ed. Meibom. c. notis Menagii, Amstel. 1692**) ist eine wichtige Compilation; doch führt er seine Zeugen häufig ohne viel Kritik an. Philosophischen Geist kann man ihm nicht zuschreiben; er treibt sich mit äußerlichen schlechten Anekdoten herum; für's Leben der Philosophen, hier und da für die Philosopheme ist er brauchbar.

6. Endlich ist Simplicius, ein späterer Grieche aus Cilicien unter Justinian, in der Mitte des 6. Jahrhunderts, der gelehrteste und scharfsinnigste der Griechischen Commentatoren des Aristoteles anzuführen, von dem Mehreres noch ungedruckt ist, und dem wir Verdienstliches verdanken.

Weiter will ich keine Quellen angeben, man findet sie ohne Mühe in jedem Compendium. In dem Gange der Griechischen Philosophie pflegte man sonst der Ordnung zu folgen, wie nach der gemeinen Vorstellung ein äußerer Zusammenhang sich zeigte, daß ein Philosoph einen anderen zum Lehrer gehabt haben sollte; ein Zusammenhang, der sich eines Theils von Thales, andern Theils von Pythagoras aus sollte aufzeigen lassen. Allein dieser Zusammenhang ist zum Theil selbst unvollkommen, theils ist er etwas Aeußeres. Die eine Reihe der philosophischen Secten, wie der Philosophen zusammen, die man zu einem Systeme rechnete, — die von Thales ausgeht, — läuft weit herab in der Zeit und im Geiste getrennt von der andern fort; allein so isolirt geht keine Reihe (wenn sie auch eine Reihe der Aufeinanderfolge und jenes äußeren Zusammenhanges als Lehrer und Zuhörer, gemacht hätten, was sie nicht thun) in Wahrheit fort, sondern der Geist hat eine ganz andere Ordnung. Jene Reihen greifen sowohl dem Geiste nach, als dem bestimmten Inhalt nach in einander ein.

Zuerst begegnet uns Thales im Jonischen Volke, zu dem die Athener gehörten: oder von denen die kleinasiatischen Jonier überhaupt ihren Ursprung herhatten. Der Jonische Stamm erscheint früher im Peloponnes, scheint daraus verdrängt; es ist aber unbekannt, welche Völkerschaften zu ihm gehörten; da nach Herodot (I, 143) die anderen Jonier und selbst die Athener diesen Namen ablegten. Nach Thucydides (I, 2 und 12) stammten die Jonischen Colonien in Kleinasien und auf den Inseln meist aus Athen her, indem die Athener wegen der Ueberfüllung von Attika dorthin auswanderten. Die größte Regsamkeit des Griechischen Lebens sehen wir an den Küsten von Kleinasien und auf den Griechischen Inseln, und dann gegen Westen in Großgriechenland; wir sehen unter diesen Völkern durch innere politische Thätigkeit und Verkehr mit fremden Völkern eine Verwickelung und Mannigfaltigkeit ihrer Verhältnisse entstehen, worin sich die Be-

schränktheit abreibt, und das Allgemeine sich über sie erhebt. Diese zwei Punkte, Jonien und Großgriechenland, sind also die beiden Localitäten, wo diese erste Periode der Geschichte der Philosophie spielt, bis sie am Ende derselben im eigentlichen Griechenland sich aufpflanzt und heimisch wird. Jene Punkte waren auch der Sitz des frühern Handels, und einer frühern Bildung, während das eigentliche Griechenland in dieser Rücksicht später ist.

Es ist so zu bemerken, daß der Charakter der zwei Seiten, in welche sich diese Philosophien unterscheiden, der Klein-Asiaten im Osten und der Griechischen Italer im Westen, den Charakter des geographischen Unterschiedes theilt. Auf der Seite von Kleinasien, zum Theil auch auf den Inseln sind zu Hause: Thales, Anaximander, Anaximenes, Heraklit, Leucipp, Demokrit, Anaxagoras, Diogenes aus Kreta. Andererseits sind Italer: Pythagoras aus Samos, der aber in Italien lebte, Xenophanes, Parmenides, Zeno, Empedokles; von den Sophisten lebten ebenso mehrere in Italien. Erst Anaxagoras kommt nach Athen; und so nimmt aus beiden Extremen die Wissenschaft in der Mitte sich zusammen, und macht Athen zum Hauptsitz. Dieser geographische Unterschied erscheint nun in der Darstellung des Gedankens so, daß bei den Orientalen eine sinnliche, materielle Seite vorherrschend, im Abendlande dagegen der Gedanke überwiegend ist, indem er in der Gedankenform zum Princip gemacht wird. Jene Philosophen haben, nach dem Morgenlande gekehrt, das Absolute in einer realen Naturbestimmung erkannt, während nach Italien die ideale Bestimmung des Absoluten fällt. Man kann mit diesen Bestimmungen hier auskommen; nur Empedokles, den wir in Sicilien haben, ist mehr Naturphilosoph, während Gorgias, der Sophist aus Sicilien, der idealen Seite der Philosophie treu bleibt.

Näher haben wir hier zu betrachten: 1) die Jonier: Thales, Anaximander, Anaximenes; 2) Pythagoras und seine Schüler; 3) die Eleaten: Xenophanes, Parmenides u. s. w.; 4) Heraklitus; 5) Empedokles, Leucipp und Demokrit; 6) Anaxagoras. Auch

in dieser Philosophie ist der Fortgang zu finden und aufzuzeigen. Die ersten ganz abstracten Bestimmungen sind bei Thales und den andern Joniern vorhanden; sie haben das Allgemeine in Form einer Naturbestimmung gefaßt, als Wasser, Luft. Der Fortgang muß dann seyn, daß diese bloß unmittelbare Naturbestimmung verlassen wird; und dieses treffen wir bei den Pythagoreern an. Sie sagen, die Zahl ist die Substanz, das Wesen der Dinge; die Zahl ist nicht sinnlich, auch nicht der reine Gedanke, sondern ein unsinnliches Sinnliches. Bei den Eleaten geschieht nun das Hervortreten des reinen Gedankens und seine gewaltsame Losreißung von der sinnlichen Form und der Form der Zahl; so geht von ihnen die dialektische Bewegung des Denkens aus, die das Bestimmte negirt, um zu zeigen, daß das Viele nicht wahrhaft sey, sondern nur das Eine. Heraklit spricht das Absolute als diesen Proceß selbst aus, der bei den Eleaten noch ein subjectiver war; er ist zum objectiven Bewußtseyn gekommen, indem hier das Absolute das ist, was bewegt oder verändert. Empedokles, Leucipp und Demokrit gehen dagegen vielmehr wieder in das andere Extrem, zum einfachen, materiellen, ruhenden Principe über, zu Substraten des Processes: so daß dieser, als die Bewegung, davon unterschieden sey. Bei Anaxagoras ist es dann der bewegende, sich selbst bestimmende Gedanke selbst, der als das Wesen erkannt wird; dies ist ein großer Fortschritt.

A. Philosophie der Jonier.

Hierher fällt die ältere Jonische Philosophie, die wir so kurz als möglich behandeln wollen: und dieß ist um so leichter, als die Gedanken sehr abstract und dürftig sind. Andere, als Thales, Anaximander und Anaximenes kommen nur literarisch in Betracht. Wir haben nichts, als ein halbes Dutzend Stellen von der ganzen altionischen Philosophie; und das ist denn ein leichtes Studium. Dennoch thut sich die Gelehrsamkeit am meisten auf die

Alten zu Gute; denn wovon man am wenigsten weiß, darüber kann man am gelehrtesten seyn.

1. Thales.

Mit Thales beginnen wir eigentlich erst die Geschichte der Philosophie. Das Leben des Thales fällt in die Zeit, wo die ionischen Städte durch Krösus unterjocht worden. Durch dessen Sturz (Ol. 58, 1; 548 v. Chr.) war zwar ein Anschein von Befreiung vorhanden, doch wurden die meisten von den Persern bezwungen, und diese Katastrophe überlebte Thales noch um einige Jahre. Er ist ein Milesier; seine Familie wird bei Diogenes (I, 22, 37) als die Phönicische der Theliden angegeben, und seine Geburt nach den genauesten Bestimmungen ins erste Jahr der 35. Olympiade (640 v. Chr.) gesetzt: nach Meiners ein Paar Olympiaden später (38. Olympiade, 629 v. Chr.). Thales hat als Staatsmann theils bei Krösus, theils in Milet gelebt. Herodot führt ihn mehrere Male an, und erzählt (I, 75.), daß, nach den Erzählungen der Griechen, als Krösus gegen Cyrus zu Felde zog und über den Fluß Halys zu setzen Schwierigkeit fand, Thales, der das Heer begleitete, diesen Fluß durch einen Graben, den er in Form eines halben Monds hinter dem Lager herumführte, abgeleitet habe, so daß jetzt der Fluß zu durchwaten war. Ferner gibt Diogenes (I, 25.) noch von ihm im Verhältniß zu seinem Vaterlande an, daß er die Milesier abgehalten, sich mit Krösus zu verbinden, als dieser gegen Cyrus zog; als daher nach der Niederlage des Krösus die übrigen Jonischen Staaten von den Persern unterworfen wurden, blieben die Milesier allein unbeunruhigt. Sonst aber berichtet Diogenes (I, 23), daß er sich früh den Staatsgeschäften entzogen, und nur mit der Wissenschaft beschäftigt habe.

Es werden von ihm Reisen nach Phönicien erzählt, die jedoch auf einer schwachen Sage beruhen; aber daß er im Alter

in Aegypten gewesen, scheint unbezweifelt.[1] Dort soll er vorzüglich Geometrie erlernt haben; allein viel scheint es nicht gewesen zu seyn nach der Anekdote, die Diogenes (I, 24, 27) einem gewissen Hieronymus nacherzählt: daß Thales nämlich die Aegyptier gelehrt habe, aus dem Schatten die Höhe ihrer Pyramiden zu messen, nach dem Verhältniß der Höhe eines Mannes und seines Schattens. Die Data der Proportion sind: wie sich der Schatten des Mannes zur Höhe des Mannes, so verhält sich der Schatten der Pyramide zur Höhe der Pyramide; wenn den Aegyptiern dieß etwas Neues gewesen ist, so sind sie in der theoretischen Geometrie sehr weit zurück gewesen. Sonst erzählt Herodot (I, 74), daß er eine Sonnenfinsterniß vorhergesagt habe, die gerade an einem Schlachttage zwischen den Medern und Lydern vorfiel: und daß er die Anschwellung des Nils den ihm entgegenwehenden Etesischen Winden zugeschrieben, welche das Wasser zurücktreiben.[2] Noch andere einzelne Daten und Anekdoten von seinen astronomischen Kenntnissen und Beschäftigungen werden angeführt:[3] „Er sey, nach den Sternen hinaufsehend und sie beobachtend, in einen Graben gefallen, und das Volk habe ihn darüber verspottet, wie er die himmlischen Dinge erkennen könnte, da er nicht einmal sähe, was vor den Füßen läge.“ Das Volk lacht über dergleichen, und hat den Vortheil, daß die Philosophen ihm dieß nicht heimgeben können; die Menschen begreifen aber nicht, daß die Philosophen über sie lachen, die freilich nicht in die Grube fallen können, weil sie ein für alle Mal darin liegen, weil sie nicht nach dem Höhern schauen. Auch zeigte er nach Diogenes (I, 26), daß ein Weiser, wenn er wolle, sich wohl Reichthümer erwerben könne. Wichtiger ist, daß er das Jahr, als Sonnenjahr, auf 365 Tage bestimmte. Die Anekdote von dem goldnen Dreifuß, dem Weisesten zu geben, wird von Dioge-

[1] Brucker. Hist. phil. T. I, p. 460; Plutarch. De plac. phil. I, 3.

[2] Herod. II, 20; Senec. Quaest. natur. IV, 2; Diog. Laërt. I, 37.

[3] Diog. Laërt. I, §. 34, et Menag. ad. h. l.

nes (I, 27—33) mit vieler Wichtigkeit erzählt, indem er alle Varianten darüber gesammelt: er sey dem Thales oder Bias übergeben worden, Thales habe ihn einem Andern gegeben; derselbe habe so einen Kreis durchlaufen, bis er wieder zu Thales kam; dieser oder auch Solon habe geurtheilt, daß Apoll der Weiseste sey, und ihn nach Didyme oder Delphi geschickt. Thales starb übrigens nach Diogenes (I, 38) 78 oder 90 Jahr alt in der 58. Olympiade, nach Tennemann (Bd. I, S. 414.) Olympiade 59, 2 (543 v. Chr.), als Pythagoras nach Kroton kam: wie von Diogenes (I, 39) erzählt wird, bei einem Kampfspiel von Hitze und Durst überwältigt.

Wir haben keine Schriften von Thales, und wissen nicht, ob er deren überhaupt aufgesetzt. Diogenes Laertius (I, 23, 34—35) spricht von zweihundert Versen über Astronomie, und einzelnen Denksprüchen, z. B.: „Nicht die vielen Worte beweisen verständige Meinung."

Was nun seine Philosophie betrifft, so gilt er nach der Uebereinstimmung Aller als der erste Naturphilosoph: aber es ist wenig, was wir davon wissen; und doch scheinen wir das Meiste davon zu wissen. Denn indem wir den weiteren philosophischen Fortgang, dessen seine speculative Idee fähig wäre, und das Bewußtseyn über seine Sätze, das sie allein haben konnten, erst bei den folgenden Philosophen, welche gerade durch diese Bestimmtheit sich auszeichnen, hervortreten und besondere Epoche machen sehen: so ist solche ihm zugeschriebene Entwickelung bei ihm noch nicht vorhanden gewesen. Wenn also auch eine Menge seiner anderen Gedanken verloren gegangen, so sind dieß keine eigentlich speculative gewesen; und seine Philosophie zeigt sich nicht aus Mangel an Nachrichten als ein nicht ausgebildetes System, sondern weil die erste Philosophie noch kein System seyn konnte.

Ueber diese älteren Philosophen haben wir den Aristoteles zu hören, der von ihnen meist gemeinschaftlich spricht. In der Hauptstelle (Metaph. I, 3) heißt es: Da es klar ist, daß wir die Wissenschaft der Grundursachen (ἐξ ἀρχῆς αἰτίων) erwerben müssen (denn erst dann sagen wir,

daß Einer wisse, wenn er die erste Ursache erkennt), es aber vier Ursachen giebt, erstens das Wesen und die Form (denn das Warum wird zuletzt auf den Begriff zurückgeführt, das Warum ist aber zuerst Ursache und Princip), zweitens die Materie und das Substrat, drittens die Ursache, woher der Anfang der Bewegung, viertens die dieser entgegengesetzte Ursache; der Zweck und das Gute (denn das ist das Ende jedes Entstehens): so wollen wir auch diejenigen anführen, welche vor uns die Untersuchung des Seyenden vorgenommen und über die Wahrheit philosophirt haben; denn offenbar geben auch sie gewisse Principien und Ursachen an. Erwägen wir sie nun, so wird sich für unsere jetzige Betrachtung der Vortheil ergeben, daß wir entweder noch andere Arten von Ursachen finden, oder uns bei den jetzt genannten um so mehr beruhigen dürfen. Von den ersten Philosophen haben nun die meisten die Principien aller Dinge allein in Etwas gesetzt, das die Weise der Materie hat (ἐν ὕλης εἴδει); denn woraus alles Seyende ist und woraus es als aus dem Ersten entsteht und worein als in das Letzte es zu Grunde geht, das als die Substanz (οὐσία) immer dasselbe bleibt und nur in seinen Bestimmungen (πάθεσι) sich ändert, dieß sey das Element (στοιχεῖον), und dieß das Princip alles Seyenden" (das absolute Prius). „Deswegen halten sie dafür, daß kein Ding werde noch vergehe, weil dieselbe Natur sich immer erhält: z. B. wie wir auch sagen, daß Sokrates absolut weder werde, wenn er schön oder musisch wird, noch vergehe, wenn er diese Eigenschaften verliert, weil das Subject (τὸ ὑποκείμενον) Sokrates dasselbe bleibt; und so von allem Uebrigen. Denn es müsse Eine Natur oder mehr als eine seyn, woraus alles Andere wird, indem sie sich erhält (σωζομένης ἐκείνης):" das heißt, daß deren Veränderung keine Wahrheit hat. „Die Anzahl und die Bestimmtheit (εἶδος) eines solchen Princips geben nicht Alle auf dieselbe Weise an; Thales, der Anführer solcher Philosophie" (welche ein Materielles als Princip und Substanz von allem Vorhandenen erkennt), „sagt,

es sey das Wasser. Daher er auch behauptete, die Erde sey auf dem Wasser," das Wasser also das ὑποκείμενον, der Grund; und nach Seneca's (Quaest. nat. VI. 6.) Erklärung scheint es ihm nicht sowohl das Innere der Erde, als vielmehr die Umschließung, das allgemeine Wesen gewesen zu seyn, indem „Thales dafür hielt, daß die ganze Erde von dem Wasser als einer Unterlage (subjecto humore) getragen werde und darauf schwimme."

Zunächst könnten wir Aufschluß davon erwarten, wie solche Principe ausgeführt seyen: wie es z. B. bewiesen sey, daß das Wasser die Substanz von Allem sey, und auf welche Weise die besonderen Gestalten daraus deducirt werden. In dieser Rücksicht ist jedoch zu bemerken, daß besonders von Thales uns nichts weiter, als sein Princip, das Wasser sey der Gott von Allem, bekannt ist; ebenso wenig wissen wir von Anaximander, Anaximenes und Diogenes etwas weiter, als ihre Principe. Aristoteles führt als Vermuthung an, wie Thales gerade auf das Wasser gekommen: „Vielleicht (ἴσως) hat den Thales dieß auf diese Gedanken gebracht, weil er sah, daß alle Nahrung feucht sey, und das Warme selbst aus dem Feuchten werde und das Lebendige dadurch lebe. Das aber, woraus etwas wird, ist das Princip von Allem. Deswegen faßte er diese Gedanken, und auch deswegen, weil alle Saamen eine feuchte Natur haben, das Wasser aber das Princip des Feuchten ist." Es ist wesentlich zu bemerken, daß die von Aristoteles mit einem Vielleicht angeführten Umstände, die den Thales darauf gebracht hätten, das Wasser zum absoluten Wesen aller Dinge zu machen, nicht als Gründe, die dem Thales angehören, angeführt werden: ferner nicht sowohl als Gründe, sondern Aristoteles thut mehr, was wir nennen an der Wirklichkeit nachweisen, daß sie dem allgemeinen Gedanken des Wassers entspricht. Die Späteren, z. B. Pseudo-Plutarch (De plac. phil. I. 3.), haben es als positive, nicht als hypothetische Gründe des

Thales genommen; Tiedemann (Geist der spec. Phil. B. I, S. 36.) bemerkt sehr gut, daß Plutarch das Vielleicht weggelassen. Denn Plutarch sagt: „Daß Alles aus dem Wasser entstehe, und sich darein auflöse, vermuthet (στοχάζεται) Thales, weil, wie der Saamen alles Lebendigen als dessen Princip feucht sey, so wohl (εἰκός) auch alles Andere sein Princip aus dem Feuchten habe; weil alle Pflanzen aus dem Wasser ihre Nahrung ziehen und dadurch Frucht tragen, wenn sie aber dessen ermangeln, verdorren; weil selbst das Feuer der Sonne und der Sterne, und die Welt sogar durch die Ausdünstungen des Wassers ernährt werden." Aristoteles ist mit dem oberflächlichen Aufzeigen des Feuchten, daß es überall wenigstens vorkommt, zufrieden. Indem Plutarch es bestimmter als Gründe anführt, daß das Wasser das einfache Wesen der Dinge: so ist zu sehen, ob die Dinge, insofern sie als einfaches Wesen sind, Wasser sind. α) Der Saame des Thiers, der feuchter Natur, ist allerdings das Thier als einfaches Wirkliches, oder als Wesen seiner Wirklichkeit, als unentwickelte Wirklichkeit. β) Wenn bei den Pflanzen Wasser für ihre Nahrung angesehen werden kann, so ist doch die Nahrung eben nur das Seyn eines Dinges als formlose Substanz, die von der Individualität erst individualisirt wird und so Form erhält. γ) Sonne, Mond und die ganze Welt durch Ausdünstungen, gleichsam wie die Nahrung der Pflanze, werden zu lassen, liegt freilich der Vorstellung der Alten näher, welche die Sonne und den Mond noch nicht zu dieser Selbstständigkeit der Existenz gelangen ließen, als wir.

„Es sind auch Einige," fährt Aristoteles fort, „die dafür halten, daß auch die ganz Alten, die viel vor der jetzigen Generation und zuerst theologisirten, so die Natur genommen haben. Sie machten den Oceanus und die Tethys zu Erzeugern alles Entstehenden (τῆς γενέσεως), und zum Eide der Götter das Wasser, das von den Dichtern Styx genannt wird; denn das Aelteste ist das Geehrteste, der Eid aber ist das Geehrteste." Diese alte Tradition er-

hält speculative Bedeutung. Wenn etwas nicht bewiesen werden kann, d. h. die objective Weise fehlt, z. B. bei der Bezahlung die Quittung, oder Zeugen, welche die Handlung gesehen haben: so muß der Eid, diese Vergewisserung meiner selbst als Gegenstand, aussprechen, daß meine Gewißheit absolute Wahrheit ist. Indem man nun beim Besten, beim absolut Festen, als Bestätigung, schwört, und die Götter beim unterirdischen Wasser schwuren: so liegt darin, daß das Wesen des reinen Gedankens, das innerste Seyn, die Realität, an der das Bewußtseyn seine Wahrheit hat, das Wasser ist; ich spreche gleichsam diese reine Gewißheit meiner selbst als Gegenstand aus, als Gott.

1. Dies Princip näher seiner Bestimmtheit nach zu betrachten, hat kein Interesse. Da es die ganze Philosophie des Thales ist, daß das Wasser dies Princip sey, so ist das einzige Interesse, zu fragen: Inwiefern ist dieß wichtig und speculativ? Thales faßt das Wesen als Formloses. Während der sinnlichen Gewißheit jedes Ding in seiner Einzelnheit gilt, so ist jetzt die gegenständliche Wirklichkeit in den sich in sich reflectirenden Begriff zu erheben und selbst als Begriff zu setzen; hierzu ist der Anfang darin, daß die Welt als Wasser gesetzt wird, als ein einfaches Allgemeines. Die Flüssigkeit ist ihrem Begriffe nach Leben, und somit das Wasser selbst nach Geistes Weise gesetzt; in den sogenannten Gründen hat es dagegen die Form des seyenden Allgemeinen. Wir geben diese allgemeine Wirksamkeit des Wassers wohl zu, und nennen es deswegen auch ein Element, eine physikalisch allgemeine Macht; aber wie wir es so als Allgemeines der Wirksamkeit finden, so finden wir es ebenso, als dieß Wirkliche, auch nicht allenthalben, sondern daneben auch noch andere Elemente: Erde, Luft und Feuer. Das Wasser hat also nicht sinnliche Allgemeinheit, sondern eben nur eine speculative; aber daß sie speculative Allgemeinheit sey, muß sie Begriff seyn und das Sinnliche aufgehoben werden. Es tritt hiermit der Streit zwischen sinnlicher Allgemeinheit und Allgemein-

heit des Begriffs ein. Es soll das Wesen der Natur bestimmt, d. h. die Natur als einfaches Wesen des Gedankens ausgedrückt werden: das einfache Wesen, der Begriff des Allgemeinen ist nun eben das Formlose; dieß Wasser aber, wie es ist, tritt in die Bestimmtheit der Form, ist ebenso eine besondere Existenz gegen Andere, wie alles Natürliche. Indessen gegen die anderen Elemente hat das Wasser die Bestimmtheit des Formlosen, Einfachen, während die Erde Punktualität, Luft das Element aller Veränderung, Feuer das schlechthin sich in sich Verändernde ist. Wenn nun also das Bedürfniß der Einheit dazu treibt, für die besonderen Dinge ein Allgemeines anzuerkennen: so bietet sich das Wasser, wiewohl es sogleich den Mangel hat, ein besonderes Ding zu seyn, doch leicht als das Eine dar, sowohl wegen seiner Neutralität, weil es zugleich stärkere Materialität als die Luft hat.

Der Thaletische Satz, daß das Wasser das Absolute, oder, wie die Alten sagten, das Princip sey, ist der Beginn der Philosophie, weil es damit zum Bewußtseyn kommt, daß Eins das Wesen, das Wahrhafte, das allein Anundfürsichseyende ist. Es tritt hier eine Abscheidung ein von dem, was in unserer sinnlichen Wahrnehmung ist; von diesem unmittelbar Seyenden tritt der Mensch zurück. Wir müssen vergessen können, daß wir an eine reiche concrete Gedankenwelt gewöhnt sind; bei uns hört schon das Kind, „Es ist Ein Gott, im Himmel, unsichtbar." Solche Bestimmungen sind hier noch nicht vorhanden; die Gedankenwelt soll erst erbaut werden, und es ist noch keine reine Einheit vorhanden. Der Mensch hat die Natur vor sich, als Wasser, Luft, Sterne, das Himmelsgewölbe; darauf ist der Horizont seines Vorstellens beschränkt. Die Phantasie hat zwar Götter, ihr Inhalt ist aber auch natürlich; die Griechen hatten die Sonne, Berge, Erde, Meer, Flüsse u. s. w. als selbstständige Mächte betrachtet, als Götter verehrt, und zu Thätigen, Bewegten, Bewußten, Wollenden durch die Phantasie erhoben. Das Weitere, wie die Vorstellungen Ho-

mers, ist etwas, womit der Gedanke sich durchaus nicht befriedigen konnte; es macht uns die Vorstellung von bloßer Phantasie-Bildung, von einer unendlichen allgemeinen Belebung und Gestaltung ohne einfache Einheit. In dieser Bewußtlosigkeit einer intellectuellen Welt muß man allerdings sagen, daß eine große Kühnheit des Geistes dazu gehört, diese Fülle des Daseyns der natürlichen Welt nicht gelten zu lassen, sondern auf eine einfache Substanz zu reduciren, die als das Beharrende, nicht entsteht noch untergeht, während die Götter eine Theogonie haben und mannigfaltig und veränderlich sind. Mit dem Satze, dieß Wesen sey das Wasser, ist nun diese wilde, unendlich bunte Homerische Phantasie beruhigt, dieß Auseinanderfallen einer unendlichen Menge von Principien, alle diese Vorstellung, daß ein besonderer Gegenstand ein für sich bestehendes Wahrhaftes, eine für sich seyende selbstständige Macht über Andere ist, aufgehoben; und damit ist gesetzt, daß nur Ein Allgemeines ist, das allgemeine Anundfürsichseyende, die einfache phantasielose Anschauung, das Denken, daß nur Eines.

Dieß Allgemeine steht sogleich im Verhältniß zum Besonderen, zur erscheinenden Existenz der Welt. Das erste Verhältniß, was in dem Gesagten liegt, ist, daß die besondere Existenz keine Selbstständigkeit hat, nichts an und für sich Wahrhaftes ist, sondern nur eine accidentelle Modification. Aber das affirmative Verhältniß ist, daß aus dem Einen alles Andere hervorgehe, daß das Eine dabei die Substanz von allem Andern bleibe, es nur eine zufällige, äußere Bestimmung sey, wodurch die besondere Existenz wird: ebenso daß alle besondere Existenz vergänglich ist, d. h. die Form des Besondern verliert, und wieder zum Allgemeinen, zu Wasser wird. Der einfache Satz des Thales ist darum Philosophie, weil darin nicht das sinnliche Wasser in seiner Besonderheit gegen andere natürliche Dinge genommen ist, sondern als Gedanke, in welchem sie alle aufgelöst und enthalten sind. Jene Scheidung des Absoluten von dem Endlichen

ist also vorgenommen; aber sie ist nicht so zu nehmen, daß das Eine drüben steht, und hier die endliche Welt: wie sich dieß oft in der gemeinen Vorstellung von Gott findet, wo denn der Welt eine Festigkeit zugeschrieben wird, und man sich oft zweierlei Wirklichkeiten vorstellt, eine sinnliche und eine übersinnliche Welt von gleicher Würde. Die philosophische Ansicht ist, daß das Eine nur das wahrhaft Wirkliche ist; und wirklich muß hier in seiner hohen Bedeutung genommen werden, während wir im gemeinen Leben Alles wirklich nennen. Das Zweite ist, daß das Princip bei den alten Philosophen eine bestimmte, zunächst physikalische Form hat. Bei uns sieht dies nicht philosophisch aus, sondern eben nur physikalisch; hier aber hat das Materielle philosophische Bedeutung. Der Satz des Thales ist also Naturphilosophie, weil dieß allgemeine Wesen als Reales bestimmt ist, mithin das Absolute als Einheit des Gedankens und Seyns.

2. Haben wir dieß Indifferente nun an der Spitze, so ist die nächste Frage die nach der Bestimmung dieses Ersten. Der Uebergang vom Allgemeinen zum Besondern ist sogleich ein wesentlicher Punkt, und er tritt mit der Bestimmung der Thätigkeit ein; hierzu ist dann das Bedürfniß vorhanden. Das, was wahrhaftes Princip seyn soll, muß nicht eine einseitige, besondere Form haben, sondern der Unterschied muß selbst allgemeiner Natur seyn, während jene Principe besondere Gestalten sind. Daß das Absolute ein sich selbst Bestimmendes ist, ist schon concreter; dieß ist die Thätigkeit und das höhere Selbstbewußtseyn des geistigen Princips, womit die Form sich dazu heraufgearbeitet hat, die absolute Form, die Totalität der Form zu seyn. Dieß ist das Tiefste, und so das Späteste; das Nächste ist, nur nach der Bestimmung überhaupt zu sehen.

Dem Thaletischen Wasser fehlt die Form. Wie ist diese an ihm gesetzt? Es wird angeführt (und Aristoteles sagt es, aber nicht geradezu von Thales) die Art, wie die besonderen Gestalten aus dem Wasser entstanden seyen: jener Uebergang sey durch

Verdickung und Verdünnung (πυκνότητι καὶ μανότητι), oder, wie wir es besser ausdrücken können, durch größere und geringere Intensität begründet. Tennemann (Bd. I. S. 59.) führt hierzu an: Aristoteles, De gen. et corrupt. I. 1, wo kein Wort von Verdickung und Verdünnung, noch von Thales steht; ferner De coelo III. 5, wo nur steht, daß die, welche Wasser, oder Luft, oder ein Feineres als Wasser und Gröberes, als Luft annehmen, den Unterschied als Dickheit und Dünnheit bestimmen, aber kein Wort, daß es Thales sey, der diesen Unterschied ausgesprochen. Tiedemann (Bd. I. S. 38,) führt noch andere Gewährsmänner an; doch erst Spätere schreiben dem Thales jene Unterscheidung zu.[1] So viel ist ausgemacht, daß zuerst in dieser Naturphilosophie, wie in der neuern, das Wesentliche der Form überhaupt der quantitative Unterschied desselben Wesens ist. Dieser bloß quantitative Unterschied aber, der, als Verdickung und Verdünnung des Wassers, die einzige Formbestimmung desselben ausmacht, ist ein äußerlicher Ausdruck des absoluten Unterschieds, ein unwesentlicher, durch ein Anderes gesetzter Unterschied, nicht der innere Unterschied des Begriffs an ihm selbst; es ist also nicht der Mühe werth, sich dabei aufzuhalten.

Der Unterschied dem Begriffe nach hat keine physikalische Bedeutung; sondern die Unterschiede, oder die einfache Entzweiung der Form nach den Seiten ihres Gegensatzes, sind eben als allgemeine des Begriffs aufzufassen. Deswegen muß auch nicht sinnliche Bedeutung den Stoffen, d. h. den Bestimmtheiten, zugeschrieben werden: wie wenn dieß bestimmter so angegeben wird, daß verdünntes Wasser Luft, verdünnte Luft feuriger Aether, verdicktes Wasser Schlamm, dann Erde werde; folglich die Luft Ausdünstung des ersten Wassers, Aether Ausdünstung der Luft, Erde und Schlamm Bodensatz des Wassers sey. Die Entzweiung tritt hiermit, als sinnliche Veränderung oder Verwandelung, in

[1] Vergl. Ritter: Geschichte der Jonischen Philosophie, S. 15.

die Erscheinung fürs Bewußtseyn; daß wir die sinnliche Dasselbigkeit verdicken und verdünnen sollen, so experimentirten die Neuern.

Verwandeln hat somit einen doppelten Sinn: einmal der Existenz nach, und dann dem Begriffe nach. Wenn nun bei den Alten von Verwandelung die Rede ist, so nimmt man dieß gewöhnlich für eine Verwandelung der Existenz nach, und untersucht also z. B., ob das Wasser durch chemische Behandlung, wie Hitze, Destillation u. s. w., in Erde verwandelt werden könne; da hat denn die endliche Chemie ihre Grenze. In allen alten Philosophien ist aber die Verwandelung dem Begriffe nach gemeint. Daß nämlich das Wasser sich selbst in Luft oder in Raum und Zeit übersetzt, geht nicht in Retorten u. s. w. vor. Aber in jeder philosophischen Idee kommt dieser Uebergang der einen Qualität in die andere vor: d. h. es wird dieser innige Zusammenhang im Begriff aufgezeigt, wonach Keines ohne das Andere selbstständig bestehen kann, sondern das Leben der Natur eben darin besteht, daß sich Eins nothwendig zum Andern verhält. Man pflegt wohl die Vorstellung zu haben, daß, wenn man das Wasser fortnähme, es zwar den Pflanzen und Thieren schlecht ergehen würde, die Steine aber doch bleiben könnten: oder man bei den Farben das Blaue wegnehmen könnte, ohne dadurch dem Gelben und Rothen im Mindesten zu schaden. Der bloßen empirischen Existenz nach läßt sich freilich leicht zeigen, daß jede Qualität für sich ist; dem Begriffe nach sind sie aber nur durch einander, vermittelst innerer Nothwendigkeit. Dieß merkt man auch wohl beim Lebendigen, wo es anders zugeht, weil hier der Begriff zur Existenz kommt: schneidet man also z. B. das Herz aus, so geht auch die Lunge und alles Uebrige zu Grunde. Ebenso existirt nun auch die ganze Natur nur in der Einheit aller ihrer Glieder, wie das Gehirn nur in der Einheit mit den andern Organen bestehen kann.

3. Ist die Form an ihren beiden Seiten aber nur als

Verdickung und Verdünnung ausgesprochen, so ist sie nicht an und für sich selbst; um dieß zu seyn, muß sie als absoluter Begriff, als unendlich bildende Einheit gefaßt werden. Was hierüber bei Aristoteles (De Anima, I. 2, auch 5.) vorkommt, ist dieß, daß er sagt: „Thales scheint nach dem, was sie von ihm erzählen, die Seele für etwas Bewegendes zu halten, indem er von dem Magnet-Steine sagt, daß er eine Seele habe, weil er das Eisen bewegt." Diogenes Laertius (I. 24.) fügt den Bernstein hinzu, woraus wir sehen, daß schon Thales die Elektricität gekannt habe, obwohl eine andere Erklärung ist, daß ἤλεκτρον sonst ein Metall gewesen sey; Aldobrandini sagt zu dieser Stelle des Diogenes, es sey ein Stein, der dem Gift so feind sey, daß er sogleich, berührt davon, zische. Jene Bemerkung des Aristoteles wird dann von Diogenes für's Erste so verkehrt, daß er sagt, „Thales habe auch dem Leblosen eine Seele zugeschrieben;" davon ist aber nicht die Rede, sondern wie er die absolute Form gedacht, ob er die Idee allgemein als Seele ausgesprochen gehabt, so daß das absolute Wesen Einheit des einfachen Wesens und der Form sey.

Diogenes führt zwar ferner (I. 27.) von Thales an: „Die Welt sey beseelt und voll Dämonen;" und Plutarch (De plac. phil. I. 7.): „Er habe Gott die Intelligenz (νοῦν) der Welt genannt." Diesen Ausdruck schreiben aber alle Alten einstimmig, namentlich Aristoteles, erst dem Anaxagoras zu, als demjenigen, welcher zuerst gesagt habe, daß der νοῦς das Princip der Dinge sey. Es hilft also zur Bestimmung der Form bei Thales weiter nichts, wenn wir auch bei Cicero (De Nat. Deor. I. 10.) die Stelle finden: „Thales sagte, daß das Wasser der Anfang aller Dinge sey, Gott aber der Geist, der aus dem Wasser Alles bilde." Thales kann wohl von Gott gesprochen haben, aber daß er ihn als den νοῦς gefaßt habe, der Alles aus dem Wasser gebildet, dieß hat Cicero hinzugesetzt. Tiedemann (B. I. S. 42.) äußert, die Stelle sey vielleicht cor-

rupt, wie Cicero auch nachher (c. 11.) dem Anaxagoras zuschreibe, daß „er zuerst die Anordnung aller Dinge als durch die unendliche Kraft des Geistes vollbracht behauptete." Doch der Epikureer, dem jene Worte in den Mund gelegt sind, spricht „mit Keckheit und nichts so sehr fürchtend, als daß er über irgend etwas zu zweifeln schiene" (c. 8.) vorher und nachher von andern Philosophen ziemlich albern; so daß diese Darstellung bloß gemacht ist, um Lächerlichkeiten zu finden. Aristoteles verstand die historische Treue besser; ihm müssen wir daher folgen. Denen aber, welchen es darum zu thun ist, allenthalben die Vorstellung von Erschaffung der Welt durch Gott zu finden, ist jene Stelle des Cicero eine große Weide; und es wird viel darüber gestritten, ob Thales unter die zu zählen, die die Existenz eines Gottes angenommen. So wird der Theismus des Thales von Plouquet behauptet, während Andere ihn zum Atheisten, oder auch zum Polytheisten machen wollten, weil er gesagt, Alles sey voll von Dämonen. Allein diese Frage, ob Thales noch außerdem an Gott geglaubt, geht uns hier nichts an: es ist hier nicht von Annehmen, Glauben, Volksreligion die Rede; es ist allein um philosophische Bestimmung des absoluten Wesens zu thun. Und ob Thales auch von Gott als dem Bildner aller Dinge aus jenem Wasser gesprochen, so wüßten wir damit nichts mehr von diesem Wesen; wir hätten bei Thales unphilosophisch gesprochen, indem wir ein leeres Wort gebraucht hätten, ohne nach seinem speculativen Begriff zu fragen. Ebenso ist das Wort Weltseele unnütz, weil damit ihr Seyn noch nicht ausgesprochen ist.

Alle diese ferneren wie auch späteren Angaben berechtigen uns also nicht, dafür zu halten, daß Thales die Form im Absoluten auf eine bestimmtere Weise gefaßt; im Gegentheil widerspricht dem die übrige Geschichte der philosophischen Entwickelung. Wir sehen, daß wohl die Form an dem Wesen gesetzt zu seyn scheint; aber diese Einheit ist noch nicht weiter entwickelt. Die Vorstellung, der Magnet habe eine Seele, ist zwar immer besser,

als zu sagen, er habe die Kraft anzuziehen; denn Kraft ist eine Art von Eigenschaft, die als ein von der Materie trennbares Prädicat vorgestellt wird, Seele hingegen dieß mit der Natur der Materie identische Bewegen seiner selbst. Solcher Einfall des Thales steht aber einzeln da, und hat weiter keine nähere Beziehung auf seinen absoluten Gedanken. Die Philosophie des Thales ist daher in der That in den einfachen Momenten beschlossen: α) diese Abstraction gemacht zu haben, die Natur in ein einfaches sinnliches Wesen zusammen zu fassen; β) den Begriff des Grundes aufgestellt zu haben, d. h. das Wasser als den unendlichen Begriff, als einfaches Wesen des Gedankens bestimmt zu haben, ohne ihm eine weitere Bestimmtheit als den Unterschied der Quantität zuzugestehen. Das ist die beschränkte Bedeutung dieses Princips des Thales.

2. Anaximander.

Anaximander war gleichfalls ein Milesier und Freund des Thales; „dieser," sagt Cicero (Acad. Quaest. IV. 37.) „konnte ihn nicht davon überzeugen, daß Alles aus Wasser bestehe." Der Vater des Anaximander hieß Praxiades, seine Geburt ist nicht genau bestimmt; sie wird von Tennemann (Bd. I. S. 413.) Ol. 42, 3. (610 v. Chr.) gesetzt, indem Diogenes Laertius (II. 1—2) aus Apollodor, einem Athener, berichtet, er sey Ol. 58, 2. (547 v. Chr.) 64 Jahr alt gewesen, und bald darauf gestorben: d. h. um die Zeit, als Thales starb, der, wenn er im 90. Jahre gestorben, ungefähr 28 Jahr älter, als Anaximander gewesen seyn mußte. Von Anaximander wird erzählt, daß er in Samos beim Tyrannen Polykrates gelebt hat, wo auch Pythagoras und Anakreon versammelt waren. Themistius bei Brucker (Th. I. S. 478) führt von ihm an, er habe zuerst seine philosophischen Gedanken schriftlich verfaßt; doch wird dieß auch wieder von Andern berichtet, z. B. dem Pherecydes, der älter, als er. Anaximander soll von der Natur, von den Fixsternen, der Kugel, und Anderes geschrieben: ferner Etwas

wie eine Landcharte, den Umfang (περίμετρον) des Landes und Meeres darstellend, verfertigt: auch andere mathematische Erfindungen gemacht haben, z. B. eine Sonnenuhr, die er in Lacedämon errichtet, so wie Instrumente, worauf der Lauf der Sonne und die Bestimmung des Aequinoctiums angegeben war, auch eine Himmelssphäre.

Seine philosophischen Gedanken sind von wenig Umfang, und gehen nicht zur Bestimmung fort. Diogenes sagt am angeführten Orte: „Als Princip und Element setzte er das Unendliche" (τὸ ἄπειρον, das Unbestimmte); „er bestimmte es nicht als Luft, noch Wasser, noch dergleichen etwas." Der Bestimmungen dieses Unendlichen aber sind wenige: α) „Es sey das Princip alles Werdens und alles Vergehens; es entstehen in langen Zwischenräumen aus ihm unendliche Welten oder Götter, und vergehen wieder in dasselbe" (das hat einen ganz Orientalischen Ton); „als Grund, daß das Princip als das Unendliche zu bestimmen sey, gebe er an, weil es der fortschreitenden Erzeugung nie an Stoff fehlen dürfe. Es enthalte Alles in sich, und regiere Alles: und sey das Göttliche, Unsterbliche und Unvergängliche." [1] β) Aus dem Einen selbst scheidet Anaximander die Gegensätze aus, die in ihm enthalten sind, wie Empedokles und Anaxagoras: so daß Alles zwar in diesem Gemisch auch schon fertig ist, aber unbestimmt. [2] Alles ist nämlich der realen Möglichkeit nach (δυνάμει) darin: „so daß," sagt Aristoteles (Metaphys. XII. 2.), „nicht nur accidenteller Weise Alles aus dem Nichtseyenden entsteht; sondern Alles entsteht auch aus dem Seyenden, indessen aus dem der Möglichkeit nach Seyenden, das aber der Wirklichkeit nach noch nicht ist." Diogenes Laertius (II. 1.) setzt hinzu: „Die Theile des Unendlichen ändern sich, es selbst aber sey unveränderlich." γ) Endlich wird gesagt:

[1] Plutarch. De plac. phil. I. 3; Cicer. De Natura Deorum I. 10; Aristot. Phys. III. 4.

[2] cf. Aristot. Phys. I. 4.

Es sey der Größe nach unendlich, nicht der Zahl nach; wodurch Anaximander sich von Anaxagoras, Empedokles und den andern Atomisten unterscheide, welche die absolute Discretion des Unendlichen statuirten, wogegen Anaximander die absolute Continuität desselben.[1] Aristoteles (Metaphys. I. 8.) im Anführen Verschiedener spricht auch von einem Principe, das nicht Wasser, noch Luft sey, sondern „dichter als Luft und dünner als Wasser." Viele haben diese Bestimmung auf Anaximander bezogen; und es ist möglich, daß sie ihm angehört.

Der Fortschritt der Bestimmung des Princips als der unendlichen Allheit liegt nun darin, daß das absolute Wesen nicht mehr nur ein Einfaches, sondern eine das Endliche negirende Allgemeinheit ist. Zugleich, von der materiellen Seite angesehen, hebt Anaximander die Einzelnheit des Elements des Wassers auf: sein gegenständliches Princip sieht nicht materiell aus, und man kann es als Gedanken nehmen; es erhellt aber sonst, daß er nichts Anderes, als die Materie überhaupt, die allgemeine Materie, gemeint habe.[2] Plutarch macht dem Anaximander einen Vorwurf daraus, daß „er nicht gesagt, was (τί) sein Unendliches sey, ob es Luft, Wasser oder Erde sey." Allein eine solche bestimmte Qualität ist eben das Vergängliche; die Materie, als unendlich bestimmt, ist diese Bewegung, die Bestimmtheiten zu setzen, und die Entzweiung eben so auch wieder zu vernichten. Hierin ist das wahre unendliche Seyn zu setzen, nicht in der negativen Grenzlosigkeit. Diese Allgemeinheit und Negativität des Endlichen ist aber nur unsere Bewegung; bei der Beschreibung der Materie als des Unendlichen, scheint Anaximander nicht gesagt zu haben, daß dieß ihre Unendlichkeit sey.

Weiter hat er gesagt (und stimmt darin nach Theophrast mit dem Anaxagoras überein): „Aus dem Unendlichen scheidet sich das Gleichartige vom Ungleichartigen ab, und verbindet sich mit

[1] Simplicius ad Arist. Phys. (I. 2.), p. 5. b.

[2] Stobaei Eclog. Physic. c. 11. p. 294. ed. Heeren.

dem Gleichartigen; was also im Ganzen Gold war, wird Gold, was Erde, Erde, u. s. f., so daß eigentlich nichts entsteht, sondern vorher schon darin war."[1] Dieß sind jedoch arme Bestimmungen, die nur das Bedürfniß zeigen, vom Unbestimmten zum Bestimmten überzugehen; doch geschieht dieß hier noch auf unbefriedigende Weise. In Ansehung der nähern Bestimmung, wie das Unendliche in seiner Entzweiung den Gegensatz bestimmt, so scheint ihm auch die Bestimmung des quantitativen Unterschiedes der Verdickung und Verdünnung mit Thales gemeinschaftlich zu seyn. Die Späteren bezeichnen den Proceß des Ausscheidens aus dem Unendlichen als Hervorgehen: Anaximander lasse den Menschen aus einem Fisch werden, aus dem Wasser auf das Land hervorgehen.[2] Hervorgehen kommt auch neuerdings vor, es ist ein bloßes Aufeinanderfolgen in der Zeit, — eine Form, mit der man oft Glänzendes zu sagen meint; aber es ist keine Nothwendigkeit, kein Gedanke darin enthalten, viel weniger ein Begriff.

Aber es wird dem Anaximander von Stobäus (Eclog. Phys. c. 24. p. 500.) in späteren Nachrichten auch die Bestimmung der Wärme, als Auflösung der Gestalt, und der Kälte zugeschrieben, die Aristoteles (Metaphys. I. 5.) erst dem Parmenides. Eusebius (De praep. evang. I. 8.) giebt uns aus einem verlorenen Werke des Plutarch von Anaximanders Kosmogonie noch etwas zum Besten, was dunkel ist, und das Eusebius wohl selbst nicht recht verstanden hat. Es lautet ungefähr so: „Aus dem Unendlichen seyen unendliche himmlische Sphären und unendliche Welten ausgeschieden worden; ihr Verderben aber tragen sie darum in sich, weil sie nur durch beständiges Abscheiden seyen." Indem das Unendliche nämlich das Wesen ist, so ist das Abscheiden Setzen eines Unterschiedes, d. h. einer Bestimmung oder eines Endlichen. „Die Erde habe die Form eines Cylinders, dessen Höhe der dritte Theil seiner

[1] Simplicius ad Phys. Arist. p. 6. b.

[2] cf. Plutarch. Quaest. convival. VIII. 8.

Breite sey. Die beiden von Ewigkeit her befruchtenden Principien des Warmen und Kalten schieden sich bei der Erzeugung dieser Erde ab; und darauf habe sich eine feurige Sphäre um die die Erde umgebende Luft gebildet, wie die Rinde um einen Baum. Wie diese zersprungen, und ihre Stücke in Kreise eingeschlossen worden, so seyen so Sonne, Mond und Sterne entsprungen." Daher nannte Anaximander auch nach Stobaeus (Ecl. Phys. 25. p. 510.) die Sterne „radförmig mit Feuer angefüllte Zusammenfilzungen der Luft." Diese Kosmogonie ist so gut, als die geologische Hypothese der Erdrinde, die zersprang, oder die Explosion der Sonne nach Büffon, der umgekehrt bei der Sonne anfangend die Planeten als Schlacken daraus entstehen läßt. Während die Alten die Gestirne in unsere Atmosphäre hinein zogen, und die Sonne eher aus der Erde hervorgehen lassen, machen wir die Sonne vielmehr zum Wesen und zur Geburtsstätte der Erde, und sondern die Sterne ganz von der nähern Beziehung auf uns ab, indem sie für uns, wie die Epikurischen seligen Götter, ruhen. Auf dem Gange des Entstehens steigt die Sonne freilich als das Allgemeine herab, sie ist aber das der Natur nach Spätere; in Wahrheit also ist nur die Erde Totalität, die Sonne hingegen ein Moment der Abstraction.

3. Anaximenes.

Noch ist Anaximenes übrig, der zwischen der 55. und 58. Ol. (560 — 548 vor Chr.) erscheint, ebenfalls ein Milesier, Zeitgenosse und Freund des Anaximander; er hat wenig Ausgezeichnetes, und es ist überhaupt sehr wenig von ihm bekannt. Gedankenlos und widersprechend führt Diogenes Laertius (II. 3.) an: „er sey nach Apollodorus in der drei und sechzigsten Olympiade geboren, und gestorben im Jahre, wo Sardes erobert worden" (von Cyrus, Ol. 58.).

An die Stelle der unbestimmten Materie des Anaximander setzte er wieder ein bestimmtes Naturelement, das Absolute also

in einer realen Form, statt des Thaletischen Wassers aber die Luft. Er fand wohl ein sinnliches Seyn für die Materie nothwendig, und die Luft hat zugleich den Vortheil, diese größere Formlosigkeit zu haben: sie ist weniger Körper, als das Wasser; denn wir sehen sie nicht, sondern fühlen nur erst ihre Bewegung. Plutarch (De plac. phil. I, 3.) führt an: „Aus ihr trete Alles hervor, und in sie löse Alles sich wieder auf;" nach Cicero (De nat. Deor. I, 10.) „bestimmte er sie als unermeßlich, unendlich und in steter Bewegung." Diogenes Laertius drückt dies am angeführten Orte so aus: „Das Princip sey die Luft und das Unendliche (οὗτος ἀρχὴν ἀέρα εἶπε καὶ τὸ ἄπειρον)," als ob es zwei Principien wären; doch kann man auch ἀρχὴν καὶ ἄπειρον als Subject zusammen nehmen, und ἀέρα für das Prädicat des Satzes ansehen. Denn Simplicius zur Physik des Aristoteles (p. 6. a.) sagt ausdrücklich, „daß ihm das Urwesen Eine und eine unendliche Natur gewesen, wie dem Anaximander, nur nicht, wie diesem, eine unbestimmte, sondern eine bestimmte, nämlich die Luft," die er aber als etwas Seelenhaftes gefaßt zu haben scheint.

Plutarch bestimmt die Vorstellungsweise des Anaximenes, wie aus der Luft (Aether nannten es Spätere) Alles sich erzeuge und in sie auflöse, näher so: „Wie unsere Seele, die Luft ist, uns zusammenhält (συγκρατεῖ), so hält auch (περιέχει) die ganze Welt ein Geist (πνεῦμα) und Luft zusammen; Geist und Luft ist gleichbedeutend." Anaximenes zeigt sehr gut die Natur seines Wesens an der Seele auf, und bezeichnet so gleichsam den Uebergang der Naturphilosophie in die Philosophie des Bewußtseyns oder das Aufgeben der gegenständlichen Weise des Urwesens. Die Natur dieses Urwesens ist vorher auf eine fremdartige, dem Bewußtseyn negative Weise bestimmt gewesen; sowohl seine Realität, das Wasser oder auch die Luft, als das Unendliche ist ein Jenseits des Bewußtseyns. Aber die Seele ist dieß allgemeine Medium, eine Menge von Vorstellungen, die verschwinden und hervortreten, ohne daß diese Einheit und Continuität aufhört; —

sie ist ebenso thätig als passiv, aus ihrer Einheit die Vorstellungen auseinander werfend und sie aufhebend, und in ihrer Unendlichkeit sich selbst gegenwärtig, so daß die negative und die positive Bedeutung zusammenfallen. Bestimmter ausgesprochen, nicht nur zur Vergleichung, ist diese Natur des Urwesens von dem Schüler des Anaximenes, von Anaxagoras.

Angeführt wird noch Pherecydes, als der Lehrer des Pythagoras, aus der Insel Syrus, einer der Cykladen. Er soll aus einem Brunnen Wasser geschöpft, und daraus erkannt haben, daß ein Erdbeben in drei Tagen Statt finden werde: auch von einem Schiff mit vollen Segeln vorausgesagt haben, es werde untergehen, und es sey im Augenblicke untergegangen. Von diesem Pherecydes berichtet Theopompus bei Diogenes Laertius (I, 116), daß „er zuerst den Griechen von der Natur und den Göttern geschrieben" (vorhin wurde von Anaximander dasselbe gesagt); es soll Prosa gewesen seyn. Aus dem, was sonst hiervon berichtet wird, erhellt, daß es eine Theogonie gewesen, deren erste Worte uns noch aufbewahrt sind: „Jupiter und die Zeit und das Irdische (χθών) immer (εἰς ἀεί); dem Irdischen (χθονίῃ) wurde der Name Erde, als Zeus ihr Gaben verlieh." [1] Wie es weiter geht, ist uns unbekannt; jedoch ist dieß nicht als ein großer Verlust zu erachten. Nur dieß erwähnt noch Hermias: [2] „Er habe als Principien Zeus oder das Feuer (αἰθέρα), die Erde, und Kronos oder die Zeit gesetzt; das Feuer als das Wirkende, die Erde als das Leidende, die Zeit als das, worin Alles entstehe." Diogenes von Apollonia, Hippasus, Archelaus werden auch als Jonische Philosophen genannt; wir wissen aber nichts, als ihre Namen, und daß sie einem oder dem andern Princip anhängen.

Wir lassen diese, und gehen nun zu Pythagoras über, der

[1] Diog. Laërt. I. 119; Menagius ad h. l.

[2] In irrisione gentilium, c. 12 (citante Fabricio ad Sext. Emp. Hyp. Pyrrh. III, 4, §. 30.)

schon ein Zeitgenosse des Anaximander war; aber der Zusammenhang der Entwickelung des Princips der physischen Philosophie hat es erfordert, Anaximenes noch mitzunehmen. Wir sehen, daß sie, wie Aristoteles von ihnen sagt, das Urwesen in eine Weise der Materie setzten: Luft und Wasser, sodann, wenn Anaximanders Materie so zu bestimmen ist, auch ein Wesen feiner als Wasser und gröber als Luft. Heraklit, von dem bald zu sprechen ist, hat es erst als Feuer bestimmt: „Keiner aber," wie Aristoteles (Metaph. I, 8) bemerkt, „die Erde als Princip genannt, weil sie als das zusammengesetzteste Element erscheint" (*διὰ τὴν μεγαλομέρειαν*). Denn sie sieht gleich aus, wie ein Aggregat von vielen Einzelnen. Wasser dagegen ist dieß Eine, Durchsichtige; es stellt auf sinnliche Weise die Gestalt der Einheit mit sich dar, ebenso die Luft, das Feuer, die Materie u. s. f. Das Princip soll Eins seyn, muß also auch Einheit mit sich in sich selbst haben; zeigt es Mannigfaltigkeit, wie die Erde, so ist es nicht Eins mit sich selbst, sondern vielfach. Dieß ist das, was wir über die Philosophie der ältern Jonier zu sagen haben. Das Große dieser armen abstracten Gedanken ist: *α*) das Fassen einer allgemeinen Substanz in Allem; *β*) daß sie bildlos, nicht mit Vorstellungen der Sinnlichkeit behaftet ist.

Das Mangelhafte dieser Philosophien hat nun Niemand besser, als Aristoteles am angeführten Orte erkannt. Er sagt zweierlei in seinem Urtheil über diese drei Arten, das Absolute zu bestimmen: „Die das Urprincip als Materie setzen, fehlen mannigfaltig. Erstens geben sie bloß die Elemente des Körperlichen an, nicht des Unkörperlichen, da es doch auch Unkörperliches giebt." Beim Aufnehmen der Natur, um ihr Wesen anzugeben, ist dieß Aufnehmen vollständig zu fordern, und Alles, was sich vorfindet, zu berücksichtigen; das ist freilich nur eine empirische Instanz. Aristoteles setzt das Unkörperliche, als eine Art von Dingen, den materiellen entgegen: und meint, das Absolute müsse nicht auf einseitige Weise bestimmt werden; indem das Princip jener Philosophen nur materiell sey, so setzen sie nicht die Unkör-

perlichkeit, nicht den Gegenstand als Begriff. Die Materie ist zwar selbst immateriell, als diese Reflexion ins Bewußtseyn; aber jene wissen nicht, daß, was sie aussprechen, ein Wesen des Bewußtseyns ist. Der erste Mangel also ist, daß das Allgemeine in besonderer Gestalt ausgesprochen wird.

Das Zweite, was Aristoteles (Metaph. I, 3) sagt, ist: „Aus diesem Allen sieht man, daß die Ursache nur in der Form der Materie von ihnen ausgesprochen worden ist. Indem sie aber so fortgingen, so bahnte ihnen die Sache selbst den Weg, und nöthigte sie, weiter nachzuforschen. Denn wenn Vergehen und Werden aus Einem oder aus Mehreren ist, so entsteht die Frage: Wodurch geschieht dieß, und was ist die Ursache hiervon? Denn die zu Grunde liegende Substanz (τὸ ὑποκείμενον) macht nicht sich selbst verändern, wie weder das Holz, noch das Erz selbst Ursache ihrer Veränderung ist, also weder das Holz ein Bett, noch das Erz eine Bildsäule macht, sondern etwas Anderes die Ursache der Veränderung ist. Dieß aber suchen, heißt das andere Princip suchen, welches, wie wir sagen würden, das Princip der Bewegung ist." Diese Kritik ist noch jetzt geltend, wo das Absolute als die Eine starre Substanz vorgestellt wird. Aristoteles sagt, daß aus der Materie als solcher, dem Wasser als nicht sich selbst bewegend, die Veränderung als solche nicht zu begreifen ist; er wirft den ältern Philosophen bestimmt vor, daß sie das Princip der Bewegung nicht erforscht haben, und danach fragt man sogleich. Ferner Zweck fehlt ganz, überhaupt fehlt die Bestimmung der Thätigkeit. Aristoteles sagt daher an der andern Stelle: „Indem sie die Ursache des Entstehens und Vergehens anzugeben unternehmen, heben sie in der That die Ursache der Bewegung auf. Indem sie einen einfachen Körper, ausgenommen die Erde, zum Principe machen, begreifen sie nicht die gegenseitige Entstehung und Veränderung des Einen aus dem Andern: ich meine Wasser, Luft, Feuer und Erde. Diese Entstehung ist als Trennung, oder als Vereinigung zu setzen;

so kommt dann dieser Gegensatz herein, daß Eins der Zeit nach früher, das Andere später ist. Indem nämlich diese Natur des Entstehens der Weg ist, den sie genommen, so wird vom einfachen Allgemeinen durch das Besondere zum Einzelnen, als dem Spätesten, herabgestiegen; allgemein ist aber Wasser, Luft, Feuer. Am meisten scheint das Feuer zu diesem Elemente zu passen; denn es ist das feinste. Die es also zum Princip machten, drückten sich dieser Natur (λόγῳ) des Entstehens am entsprechendsten aus; und ebenso meinten es die Uebrigen. Denn warum sollte sonst Keiner die Erde zum Element gemacht haben, wie dieß die Vorstellung des Volkes ist? Hesiodus sagt, sie sey das erste Körperliche gewesen, so alt und volksthümlich ist diese Vorstellung. Aber das dem Werden nach Spätere ist das Erste der Natur nach." So haben Jene es aber eben nicht genommen, da nur jener Gang des Werdens sie regiert hat: ohne daß sie ihn wieder aufgehoben, oder jenes erste formell Allgemeine als solches erkannt, und das Dritte, die Totalität, oder Einheit von Materie und Form, als das Wesen, gesetzt hätten. Hier ist das Absolute noch nicht das sich Bestimmende, der in sich selbst zurückgekehrte Begriff, sondern nur ein todtes Abstractum; erst die Neuern, sagt Aristoteles (Metaph. I, 6; III, 3), faßten das Grundprincip mehr als Gattung.

Wir können in der Jonischen Philosophie die drei Momente verfolgen: α) das Urwesen ist Wasser; β) Anaximanders Unendliches ist Beschreibung der Bewegung, einfaches Hervortreten und Zurückkehren in die einfachen allgemeinen Seiten der Form, Verdickung und Verdünnung; γ) die Luft, verglichen mit der Seele. Es ist jetzt erforderlich, daß die Seite der Realität zum Begriffe werde: ebenso die Momente der Entzweiung, Verdickung und Verdünnung, nicht dem Begriffe nach entgegengesetzt seyen. Dieser Uebergang in Pythagoras, daß die Seite der Realität als ideell gesetzt wird, ist ein Losreißen des Gedankens von dem Sinnlichen, und damit eine Trennung des Intelligibeln und des Realen.

B. Pythagoras und die Pythagoreer.

Die späteren Neupythagoreer haben viele große Lebensbeschreibungen von Pythagoras gemacht, und sind besonders über den Pythagoreischen Bund sehr weitläufig; aber man muß sich in Acht nehmen, diese oft verunstalteten Nachrichten nicht als geschichtlich gelten zu lassen. Das Leben des Pythagoras erscheint uns so zunächst in der Geschichte, durch das Medium der Vorstellungsweise der ersten Jahrhunderte nach Christi Geburt, in dem Geschmacke mehr oder weniger, wie das Leben Christi uns erzählt wird, auf dem Boden gemeiner Wirklichkeit, nicht in einer poetischen Welt, als ein Gemisch von vielen wunderbaren und abentheuerlichen Fabeln, als ein Zwitter von morgen- und abendländischen Vorstellungen. An das Ausgezeichnete seines Genies und seiner Lebensweise, und der Lebensweise, die er bei seinen Schülern einführte, ist geknüpft worden, daß man ihn für einen Mann gelten läßt, bei dem es nicht mit rechten Dingen zugegangen, sondern der ein Wundermann und ein Gesellschafter höherer Wesen sey. Alle die Vorstellungen der Magier, die Vermischungen von Unnatürlichem mit dem Natürlichen, die Mysterienkrämerei trüber, jämmerlicher Einbildung und die Schwärmerei verdrehter Köpfe haben sich an ihn geknüpft.

So verdorben als seine Lebensgeschichte ist, ebenso verdorben wurde seine Philosophie; Alles, was der christliche Trübsinn und Allegorismus ausgeheckt hat, ist damit verbunden worden. Plato's Aufnehmung in der christlichen Zeit hat dagegen einen ganz unterschiedenen Charakter. Zahlen sind vielfach als Ausdrücke von Ideen gebraucht worden; und dieß hat einerseits den Schein von Tiefsinn. Denn daß eine andere Bedeutung darin enthalten ist, als unmittelbar darin liegt, erhellt sogleich; wieviel aber darin liegt, weiß weder der, der es ausspricht, noch der, der sie zu verstehen sucht, wie z. B. beim Hexeneinmaleins in Göthe's Faust. Je trüber die Gedanken werden, desto tiefsinni-

ger scheinen sie; die Hauptsache ist, daß gerade das Wesentlichste, aber das Schwerste, in bestimmten Begriffen sich auszusprechen, erspart wird. So kann auch Pythagoras Philosophie, indem auch hier in den Nachrichten von ihr Vieles auf sie übertragen worden, demnach als eine ebenso dunkle und unsichere Ausgeburt trüber, flacher Köpfe erscheinen. Zum Glück aber kennen wir von ihr vorzüglich die theoretisch speculative Seite und zwar aus Aristoteles und Sextus Empiricus, die sich viel damit zu thun gemacht. Obgleich spätere Pythagoreer den Aristoteles wegen seiner Darstellung verunglimpfen, so ist er doch über ein solches Verschreien erhaben; und es ist darauf keine Rücksicht zu nehmen.

Es sind in spätern Zeiten eine Menge untergeschobener Schriften unter Pythagoras Namen verbreitet gewesen; Diogenes Laertius (VIII, 6—7) führt viele von ihm an, und andere, die ihm untergeschoben worden, weil man ihnen eine Autorität verschaffen wollte. Aber erstens haben wir keine Schriften von Pythagoras, zweitens ist es zweifelhaft, ob überhaupt welche vorhanden waren; wir haben Anführungen derselben in dürftigen Fragmenten, aber nicht des Pythagoras, sondern der Pythagoreer. Welche Entwickelungen und Bedeutungen den ältern, und welche den neuern gehören, ist nicht bestimmt zu unterscheiden; bei Pythagoras und den ältern Pythagoreern haben die Bestimmungen indessen noch nicht die concrete Ausführung gehabt, als später.

Was die Lebensumstände des Pythagoras betrifft, so blühte er nach Diogenes Laertius (VIII, 1—3, 45) um die 60. Olympiade (540 v. Chr.): seine Geburt wird gewöhnlich in die 49. oder 50. Olympiade (584 v. Chr.), von Larcher bei Tennemann (B. I. S. 413—414) am frühesten, schon in die 43. Olympiade (43, 1, d. i. 608 v. Chr.) gesetzt; er ist also ein Zeitgenosse des Thales und Anaximander. Wenn Thales' Geburt in die 38. Olympiade und die des Pythagoras in die 43. fällt, so ist Pythagoras nur 21 Jahr jünger; von Anaximander

(Ol. 42, 3) ist er entweder nur ein Paar Jahr unterschieden, oder dieser 26 Jahr älter; Anaximenes ist etwa 20 bis 25 Jahr jünger, als Pythagoras. Sein Vaterland ist die Insel Samos; und er gehört daher ebenso den kleinasiatischen Griechen an, wo wir bisher den Sitz der Philosophie sahen. Pythagoras ist bei Herodot (IV, 93—96) als des Mnesarchus Sohn erwähnt, bei dem Zamolxis in Samos als Sklave gedient habe: Zamolxis sey frei geworden, habe Reichthümer erworben, sey Fürst der Geten geworden, und habe behauptet, er und die Seinigen sterben nicht: er habe eine unterirdische Wohnung erbaut, dort sich den Augen seiner Unterthanen entzogen, und sey nach vier Jahren wieder erschienen;[1] weshalb auch die Geten an Unsterblichkeit geglaubt hätten. Herodot meint aber, Zamolxis sey wohl viel älter, als Pythagoras.

Seine Jugend brachte er am Hofe des Polykrates zu, unter dessen Herrschaft Samos damals nicht nur zum Reichthum, sondern auch zu Bildung und Künsten gelangt war, und in dieser glänzenden Periode nach Herodot (III, 39) eine Flotte von hundert Schiffen besaß. Sein Vater war Künstler, ein Steinschneider: doch weichen die Nachrichten, so wie auch über sein Vaterland ab, die angeben, daß seine Familie aus Tyrrhenischer Abkunft und erst nach Pythagoras' Geburt nach Samos gezogen sey; dem sey, wie ihm wolle, da er seine Jugend in Samos zubrachte, so ist er dort einheimisch geworden und gehört Samos an. Er reiste früh auf das feste Land nach Kleinasien und soll dort Thales kennen gelernt haben; von da reiste er nach Phönicien und Aegypten, wie Jamblich (III, 13—14) in seiner Lebensbeschreibung des Pythagoras angiebt. Mit beiden Ländern standen die kleinasiatischen Griechen in vielen Handels- und politischen Verbindungen; und es wird erzählt, daß er von Polykrates dem Könige Amasis empfohlen worden sey, der nach Herodot (II, 154) viele Griechen in das Land zog, und Griechische

[1] cf. Porphyr. De vita Pythag., §. 14—15; et Ritterhus. ad h. l.

Truppen und Colonien hatte. Die Erzählungen weiterer Reisen ins Innere von Asien zu den Persischen Magiern und den Indiern scheinen ganz fabelhaft zu seyn, wiewohl das Reisen, wie jetzt, als ein Bildungsmittel betrachtet wurde. Da Pythagoras in wissenschaftlicher Absicht reiste, so wird von ihm erzählt, daß er in fast alle Mysterien der Griechen und Barbaren sich habe einweihen lassen und ebenso in den Orden oder die Kaste der Aegyptischen Priester aufgenommen worden sey.

Diese Mysterien, die wir bei den Griechen antreffen, und die für den Sitz großer Weisheit gehalten worden, scheinen in der Religion zur Religion in dem Verhältniß gestanden zu haben, wie die Lehre zum Cultus. Dieser bestand allein in Opfern und festlichen Spielen; zur Vorstellung aber, zu einem Bewußtwerden dieser Vorstellungen sehen wir darin keinen Uebergang: es sey denn, daß sie als Tradition in den Gesängen sich aufbehielten. Das Lehren selbst, oder das gegenwärtige zum Vorstellen bringen scheint den Mysterien aufbehalten gewesen zu seyn; so jedoch, daß nicht nur, wie bei unserem Predigen, das Vorstellen, sondern auch der Körper in Anspruch genommen wurde: daß dem Menschen, von der Zerstreuung durch die ganze Umgebung, sowohl an ihm selbst das Verlassen des sinnlichen Bewußtseyns, als die Reinigung und Heiligung des Körpers vorgestellt wurde. Von Philosophemen ist aber darin offenbar am allerwenigsten die Rede; und wie wir die Freimaurerei kennen, so sind auch diese Mysterien kein Geheimniß.

Den wichtigsten Einfluß auf Pythagoras hatte seine Verbindung mit der Aegyptischen Priesterkaste, nicht daß er tiefe speculative Weisheit darin geschöpft hätte, sondern durch die Idee, die er darin von der Realisirung des sittlichen Bewußtseyns des Menschen faßte: das Individuum sollte auf sich besonders sehen, um innerlich und äußerlich ein würdiger Mensch zu seyn, und sich als sittliches Kunstwerk zur Wirklichkeit zu bringen; ein Plan, den er nachher ausführte, und der eine ebenso interessante Er-

scheinung ist, als seine speculative Philosophie. So wie die Priester eine besondere Art von Stand ausmachten, und dazu gebildet waren, so hatten sie auch ein eigenthümliches zur Regel gemachtes, durch das Ganze gehaltenes sittliches Leben. Aus Aegypten brachte Pythagoras also unläugbar das Bild seines Ordens, der ein festes Zusammenleben zur wissenschaftlichen und sittlichen Bildung war, die das ganze Leben fortdauerte. Man sah damals Aegypten als ein hochgebildetes Land an, und es war es gegen Griechenland; es zeigt sich dieß schon in dem Kastenunterschiede, welcher eine Theilung der großen Geschäftszweige, wie des Technischen, Wissenschaftlichen, Religiösen u. s. f., unter den Menschen voraus setzt. Sonst aber muß man große wissenschaftliche Kenntnisse nicht bei den Aegyptern suchen, noch glauben, daß Pythagoras seine Wissenschaft da hergeholt habe; Aristoteles (Metaph. I.) sagt nur, daß „in Aegypten die mathematischen Wissenschaften zuerst entstanden, denn dort habe das Volk der Priester Muße gehabt.“ [1]

Pythagoras hielt sich lange Zeit in Aegypten auf, und kehrte von da nach Samos zurück; er fand in seinem Vaterlande aber die inneren Staatsverhältnisse unterdessen verwirrt, und verließ es bald wieder. Nach Herodots Bericht (III. 45—47.) hatte Polykrates, nicht als Tyrann, viele Bürger aus Samos verbannt, welche bei den Lacedämoniern Unterstützung gesucht und gefunden, und einen Bürgerkrieg entzündet hatten. Früher gaben die Spartaner diese Hülfe: denn diesen verdankte man überhaupt, wie Thucydides (I. 18.) erwähnt, die Aufhebung der Herrschaft Einzelner und die Zurückgabe der öffentlichen Gewalt an das Volk; später thaten sie das Gegentheil, hoben Demokratien auf, und führten Aristokratien ein. Pythagoras' Familie war nothwendig auch in diese unangenehmen Verhältnisse verwickelt; und ein solcher Zustand des bürgerlichen Kriegs war nicht für Pythagoras, der kein Interesse am politischen Leben

[1] s. Porphyr. De vita Pyth. 6; Jamblich. De vita Pyth. XXIX. 158.

mehr nahm, und in ihm einen ungünstigen Boden für seine Pläne sah. Er bereiste Griechenland, und begab sich von da nach Italien, in dessen unterem Theile Griechische Colonien aus verschiedenen Völkerschaften und verschiedenen Veranlassungen sich angesiedelt hatten, und als eine Menge handeltreibender, mächtiger, an Volk und vielfachem Besitz reicher Städte blühten.

In Kroton hat er sich niedergelassen, und ist selbstständig und für sich aufgetreten, weder als ein Staatsmann oder Krieger, noch als ein politischer Gesetzgeber des Volks über seine äußeren Verhältnisse; sondern als öffentlicher Volkslehrer mit der Bestimmung, daß seine Lehre sich nicht nur mit der Ueberzeugung begnügt, sondern auch das ganze sittliche Leben der Individuen einrichtet. Diogenes Laertius sagt, er habe sich zuerst den Namen φιλόσοφος statt σοφός gegeben; und man nennt dieß Bescheidenheit, als ob er damit nur ausgesprochen, nicht die Weisheit zu besitzen, sondern nur nach ihr zu streben, als nach einem Ziele, was unerreichbar ist.[1] Σοφός hieß aber zugleich ein weiser Mann, der auch praktisch ist, jedoch nicht nur für sich; denn dazu braucht es keiner Weisheit, indem jeder redliche, sittliche Mann thut, was seinen Verhältnissen gemäß ist. So hat φιλόσοφος besonders den Gegensatz von der Theilnahme am Praktischen, d. h. an öffentlichen Staatsangelegenheiten. Philosophie ist also nicht Liebe zur Weisheit, als zu Etwas, das man sich begäbe zu besitzen; sie ist keine unerfüllte Lust dazu. Φιλόσοφος heißt: der ein Verhältniß zur Weisheit als Gegenstand hat; dieß Verhältniß ist Nachdenken, nicht bloßes Seyn, sondern so daß man sich auch in Gedanken damit beschäftigt. Einer, der den Wein liebt (φίλοινος), ist freilich von einem, der des Weins voll ist, einem Betrunkenen, zu unterscheiden. Bezeichnet denn aber φίλοινος etwa nur ein eitles Streben nach Wein?

Was Pythagoras in Italien veranstaltet und bewirkt hat,

[1] Diog. Laërt. I. 12; VIII. 8; Jamblich. VIII. 44; XII. 58.

wird uns besonders durch spätere Lobredner mehr, als durch Geschichtschreiber berichtet. So werden in der Geschichte des Pythagoras von Malchus (dieß war der syrische Name des Porphyrius) sonderbare Dinge erzählt; und es ist bei den Neuplatonikern dieser Contrast, der zwischen ihrer tiefen Einsicht und ihrem Wunderglauben vorkommt, auffallend. Wenn nämlich die späteren Biographen des Pythagoras vorher schon eine Menge Wunderdinge erzählen, so häufen sie nun bei seiner Erscheinung in Italien noch mehrere auf ihn. Es scheint, daß sie ihn, wie nachher den Apollonius von Tyane, Christus entgegenzusetzen bemüht waren. Denn die Wunder, welche sie von ihm erzählen, scheinen sich zum Theil auf die neutestamentarischen, als eine Verbesserung, zu beziehen; und sie sind zum Theil sehr abgeschmackt. So z. B. lassen sie ihn in Italien gleich mit einem Wunder auftreten: Als er bei Kroton am Tarentinischen Meerbusen ans Land gestiegen, habe er auf dem Wege nach der Stadt Fischer angetroffen, die nichts gefangen. Er habe ihnen geheißen, ihr Netz von Neuem zu ziehen, und habe ihnen vorausgesagt, welche Anzahl von Fischen darin seyn würde. Die Fischer in Verwunderung über diese Voraussagung hätten ihm dagegen versprochen, wenn sie eintreffen würde, ihm zu thun, was er nur immer verlange. Es sey eingetroffen, und Pythagoras habe dann dieß verlangt, daß sie sie wieder lebend ins Meer würfen; denn die Pythagoreer aßen kein Fleisch. Und als Wunder, das dabei Statt gefunden, wird noch dieß erzählt, daß keiner der Fische, während sie außer dem Wasser waren, beim Zählen crepirt sey. Dieß ist der Styl dieser Wunder; und von dieser albernen Art sind die Geschichten, mit denen seine Lebensbeschreiber sein Leben anfüllen. Sie lassen ihn alsdann einen solchen allgemeinen Eindruck auf die Gemüther der Italier machen, daß alle Städte ihre schwelgenden und verdorbenen Sitten besserten, und die Tyrannen theils ihre Gewalt selbst niederlegten, theils vertrieben wurden. Sie begehen dabei aber wieder solche historische Unrichtigkeiten, daß sie z. B.

den Charondas und Zaleukus zu seinen Schülern machen, welche lange vor Pythagoras lebten: ebenso die Vertreibung und den Tod des Tyrannen Phalaris ihm und seiner Wirkung zuschreiben [1] u. s. w.

Abgesondert von diesen Fabeln bleibt als historische Wahrheit die große Wirkung, die er überhaupt durch die Stiftung einer Schule hervorgebracht, und der mächtige Einfluß seines Ordens auf die meisten italisch-griechischen Staaten, oder vielmehr die Beherrschung derselben durch diesen Orden, die sich sehr lange Zeit erhalten hat. Es wird von ihm erzählt, daß er ein sehr schöner Mann und von majestätischem Ansehen gewesen, das sogleich ebenso sehr einnahm, als Ehrfurcht gebot. Mit dieser natürlichen Würde, edlen Sitten und dem besonnenen Anstande der Haltung verband er noch äußerliche Besonderheiten, wodurch er als ein eigenes geheimnißvolles Wesen erschien: er trug eine weiße, leinene Kleidung, und enthielt sich von dem Genusse gewisser Speisen. [2] Besondere Persönlichkeit überhaupt, so wie Aeußerlichkeit in der Tracht und dergleichen, sind in neuern Zeiten nicht mehr so wichtig; man läßt sich durch die allgemeine Gewohnheit, durch die Mode bestimmen, weil es an und für sich äußerlich und gleichgültig ist, hierin nicht eigenen Willen zu haben: sondern man giebt dieß Zufällige der Zufälligkeit Preis, und folgt nur dieser äußern Erscheinung der Vernünftigkeit als im Aeußern, die eben in der Gleichheit und Allgemeinheit besteht. Zu dieser äußern Persönlichkeit kam noch große Beredtsamkeit, und tiefe Einsichten die er nicht nur seinen einzelnen Freunden mitzutheilen anfing; sondern er ging darauf aus, eine allgemeine Wirkung auf die öffentliche Bildung hervorzubringen, sowohl in Ansehung der Einsichten, als der ganzen Le-

[1] Porphyr. De vita Pyth. 25, 21—22; Jamblich. De vita Pyth. 36; VII. 33—34; XXXII. 220—222.

[2] Diog. Laërt. VIII. 11. Porphyr., 18—20; Jamblich. II. 9—10. XXIV., 108—109; Menag. et Casaub. ad Diog. Laert. VIII. 19.

bensweise und Sittlichkeit. Er unterrichtete seine Freunde nicht bloß, sondern vereinigte sie zu einem besondern Leben, um sie zu besondern Personen, zu Geschicklichkeit in Geschäften und zur Sittlichkeit zu bilden. Das Institut des Pythagoras erwuchs zu einem Bunde, der den ganzen Menschen und das ganze Leben umfaßte: wie er selbst ein ausgearbeitetes Kunstwerk, eine würdige plastische Natur war.

Ueber die Einrichtungen seiner Gesellschaft haben wir von Spätern, besonders von den Neuplatonikern, Beschreibungen, die vornehmlich für die Gesetze weitläufig sind. Die Gesellschaft hatte im Ganzen den Charakter eines freiwilligen Priester- oder Mönchsorden neuerer Zeit. Der, welcher aufgenommen seyn wollte, wurde in Ansehung seiner Bildung und durch Uebungen seines Gehorsams geprüft; auch wurden Erkundigungen über sein Betragen, seine Neigungen und Geschäfte eingezogen. Die Glieder wurden einer besondern Erziehung unterworfen, wobei ein Unterschied zwischen den Aufgenommenen gemacht wurde, indem sie sich in Exoteriker und Esoteriker theilten: diese waren in das Höchste der Wissenschaft eingeweiht, und da politische Pläne dem Orden nicht fremd waren, so waren sie auch in politischer Thätigkeit; jene hatten ein Noviziat von 5 Jahren zu bestehen. Sein Vermögen mußte jeder dem Orden übergeben, erhielt es jedoch beim Rücktritt wieder; in dieser Lernzeit wurde Stillschweigen auferlegt (ἐχεμυθία).[1]

Diese Pflicht, das Geschwätz zurückzuhalten, kann man überhaupt sagen, ist eine wesentliche Bedingung für jede Bildung und jedes Lernen; man muß damit anfangen, Gedanken Anderer auffassen zu können und auf eigene Vorstellungen Verzicht zu leisten. Man pflegt zu sagen, daß der Verstand durch Fragen, Einwendungen und Antworten u. s. f. ausgebildet werde; in der That wird er aber hierdurch nicht gebildet, sondern äußerlich gemacht.

[1] Porphyr. 37; Jamblich. XVII. 71—74; XVIII. 80—82; XXVIII. 150; XX. 94—95; Diog. Laërt. VIII. 10.

Die Innerlichkeit des Menschen wird in der Bildung erworben und erweitert; dadurch, daß er schweigend an sich hält, wird er nicht ärmer an Gedanken und an Lebhaftigkeit des Geistes. Er erlernt vielmehr dadurch die Fähigkeit aufzufassen, und erwirbt die Einsicht, daß seine Einfälle und Einwendungen nichts taugen; und dadurch daß die Einsicht wächst, daß solche Einfälle nichts taugen, gewöhnt er sich ab, sie zu haben. Daß nun von Pythagoras diese Abscheidung der in der Vorbereitung Begriffenen und der Eingeweihten, so wie dieß Schweigen besonders berichtet wird, scheint allerdings darauf hinzudeuten, daß in seiner Gesellschaft Beides förmlicher gewesen, nicht so wie die unmittelbare Natur der Sache es nur mit sich bringt und im Einzelnen von selbst ergiebt, ohne ein besonderes Gesetz und ein allgemeines Daraufhalten. Allein hierüber ist wichtig zu bemerken, daß Pythagoras als der erste allgemeine Volkslehrer in Griechenland angesehen werden kann, der das Lehren von Wissenschaften eingeführt hat; weder Thales, der früher ist, als er, noch sein Zeitgenosse Anaximander haben wissenschaftlich gelehrt, sondern nur ihre Ideen Freunden mitgetheilt. Es waren überhaupt keine Wissenschaften vorhanden, weder eine Philosophie, noch Mathematik, noch Jurisprudenz, noch sonst irgend eine: sondern nur einzelne Sätze und Kenntnisse davon da. Was gelehrt wurde, war, die Waffen zu führen, Philosopheme, Musik, Homers oder Hesiodus' Lieder singen, Gesänge vom Dreifuß u. s. f., oder andere Künste; dieß wird auf ganz andere Weise beigebracht. Wenn nun erzählt würde, Pythagoras hat das Lehren der Wissenschaften unter einem wissenschaftlich ungebildeten, aber sonst nicht stumpfen, sondern vielmehr höchst munteren, natürlich gebildeten und geschwätzigen Volke, wie die Griechen waren, eingeführt, so würden, insofern die äußerlichen Umstände dieses Lehrens angegeben werden sollten, die nicht fehlen: α) daß er unter denen, die noch gar nicht wußten, wie es beim Lehren einer Wissenschaft zugeht, den Unterschied mache, daß, die erst anfangen, von

dem ausgeschlossen wären, was denen, die schon weiter sind, noch mitgetheilt würde; und β) daß sie die unwissenschaftliche Art über solche Gegenstände zu sprechen, ihr Geschwätze, seyn lassen, und die Wissenschaft erst aufnehmen müßten. Daß aber darum theils die Sache förmlicher erschien, theils förmlicher gemacht werden mußte, ist ebenso wegen des Ungewohnten nothwendig: schon dadurch, weil des Pythagoras Zuhörer nicht nur eine große Menge waren, die eine bestimmte Form und Ordnung nothwendig machte, sondern sie auch überhaupt fortdauernd zusammenlebten. Bei Pythagoras war so eine besondere Form natürlich, weil das allererste Mal ein Lehrer in Griechenland eine Totalität beabsichtete, ein neues Princip durch Bildung der Intelligenz, des Gemüths und des Willens. So hatte dieß Zusammenleben nicht nur die Seite des Unterrichts und der Uebung für äußerliche Fertigkeiten oder Geschicklichkeiten, sondern auch die der sittlichen Bildung des praktischen Menschen. Es erscheint nun aber eben und ist oder wird Alles förmlich, was sich aufs Moralische bezieht, oder vielmehr insofern es mit Bewußtseyn in dieser Beziehung gedacht wird; denn förmlich ist etwas Allgemeines, das dem Individuum entgegengesetzt ist. Besonders erscheint es so dem, welcher das Allgemeine und Einzelne vergleicht und mit Bewußtseyn über Beides reflectirt; aber dieser Unterschied verschwindet für den darin Lebenden, welchem es Sitte ist.

Man hat endlich genaue und ausführliche Beschreibungen von der äußerlichen Lebensart, welche die Pythagoreer in ihrem Zusammenleben beobachteten, von ihren Uebungen u. s. f.; Vieles hiervon aber verdankt man den Vorstellungen Späterer. In der Verbindung war ein ganz regelmäßiges Leben eingeführt. Zuerst wird uns dieß berichtet, daß sie sich durch gleiche Kleidung, die weiß leinene des Pythagoras, auszeichneten. Sie hatten eine sehr bestimmte Tagesordnung, wo jede Stunde ihre Arbeit hatte: des Morgens gleich nach dem Aufstehen war ihnen auferlegt, die Geschichte des vorhergehenden Tages sich ins Gedächtniß zu ru-

sen, indem, was in dem Tage zu thun ist, mit dem des gestrigen eng zusammenhängt; ebenso wurde die häufige Reflexion über sich selbst als Abendgeschäft zur Pflicht gemacht, um was den Tag über gethan, zu prüfen, ob es Recht oder Unrecht sey.[1] Wahre Bildung ist nicht die Eitelkeit, auf sich so sehr seine Aufmerksamkeit zu richten und sich mit sich als Individuum zu beschäftigen: sondern die Selbstvergessenheit, sich in die Sache und das Allgemeine zu vertiefen; nur diese Besonnenheit über die Sache selbst ist nothwendig, wogegen jene gefährliche, unnütze Aengstlichkeit die Freiheit benimmt. Auch hatten sie aus Homer und Hesiod auswendig zu lernen: des Morgens, so wie häufig den Tag über, beschäftigten sie sich mit Musik, einem der Hauptgegenstände des Griechischen Unterrichts und der Griechischen Bildung überhaupt; ebenso waren die gymnastischen Uebungen im Ringen, Laufen, Werfen und dergleichen regelmäßig bei ihnen eingeführt. Sie speisten gemeinschaftlich, und auch hier hatten sie Besonderheiten, doch sind auch hierüber die Nachrichten verschieden: Honig und Brod werden als ihre Hauptspeisen angegeben, und Wasser als das vorzüglichste, ja einzige Getränk; ebenso sollen sie sich der Fleischspeisen gänzlich enthalten haben, womit die Seelenwanderung in Verbindung gebracht wird: auch unter den vegetabilischen Nahrungsmitteln einen Unterschied gemacht, und z. B. Bohnen verboten haben. Wegen dieser Verehrung der Bohnen sind sie vielfach verspottet worden; dennoch hätten, bei der folgenden Zerstörung des politischen Bundes, mehrere Pythagoreer, verfolgt, sich lieber tödten lassen, als einen Bohnenacker zu verletzen.[2]

Der Orden, die eigentliche sittliche Bildung selbst, der Umgang der Männer, bestand jedoch nicht lange; denn noch zu Py-

[1] Jamblich. XXI, 100; XXIX, 165; Diog. Laërt. VIII, 22; Porphyr. 40.

[2] Porphyr. 32—34; Jamblich. XXIX, 163—164; XX, 96; XXI, 97; XXIV, 107; Diog. Laërt. VIII, 19, 24, 39.

thagoras' Lebzeiten soll sich das Schicksal seines Bundes entwickelt haben, indem er Feinde gefunden hat, welche ihn gewaltsam zertrümmerten. Er habe, sagt man, den Neid auf sich gezogen, und wurde beschuldigt, daß er noch Anderes dabei denke, als er meine, also eine arrière-pensée habe; das Wesen dieses Zusammenhangs ist in der That, daß das Individuum seiner Stadt nicht ganz, sondern noch einem Andern angehört. In dieser Katastrophe soll Pythagoras selbst, bei Tennemann (Bd. I, S. 414), in der 69. Olymp. (504 v. Chr.) den Tod in einem Aufstande des Volkes gegen diese Aristokraten gefunden haben: doch ist es ungewiß, ob in Kroton oder Metapont, oder ob er in einem Kriege der Syrakusaner mit den Agrigentinern umgekommen. Auch über das Alter des Pythagoras ist viel Streit, indem es theils auf 80, theils auf 104 Jahre angegeben wird. [1] Uebrigens hat der Verein der Pythagoreischen Schule, die Freundschaft der Mitglieder und der Zusammenhang der Bildung sich zwar noch bis in spätere Zeiten erhalten, aber nicht in der Förmlichkeit eines Bundes, indem das Aeußere untergehen mußte; die Geschichte Großgriechenlands ist uns überhaupt weniger bekannt, doch sehen wir noch zu Plato's [2] Zeiten Pythagoreer an der Spitze von Staaten, oder als eine politische Macht auftreten.

Die Pythagoreische Gesellschaft hatte keinen Zusammenhang mit dem Griechischen öffentlichen und religiösen Leben, und konnte darum nicht von langem Bestande seyn; in Aegypten und Asien ist Absonderung und Einfluß der Priester zu Hause, das freie Griechenland konnte aber diese Orientalische Kastenabsonderung nicht gewähren lassen. Freiheit ist hier das Princip des Staatslebens, jedoch so, daß sie noch nicht als Princip der rechtlichen und privatrechtlichen Verhältnisse bestimmt ist. Bei uns ist das Individuum frei, weil alle vor dem Gesetze gleich sind; dabei kann

[1] Diog. Laert. VIII. 39—40; Jamblichus, XXXV, 248—264; Porphyrius, 54—59; Anonym. De vita Pyth. (apud Photium), 2.

[2] cf. Platon. Timaeum, p. 20, Steph. (p. 8. ed. Bekk.)

die Verschiedenheit der Sitten, des politischen Verhältnisses und der Ansichten bestehen, und muß es sogar in organischen Staaten. In dem demokratischen Griechenland hingegen mußte auch die Sitte, die äußere Lebensweise sich in einer Gleichheit erhalten, und der Stempel der Gleichheit diesen weitern Kreisen aufgedrückt bleiben; diese Ausnahme der Pythagoreer, die nicht als freie Bürger beschließen konnten, sondern von den Planen und Zwecken einer Verbindung abhängig waren, und ein geschlossenes religiöses Leben führten, hatte so in Griechenland keinen Platz. Zwar den Eumolpiden gehörte die Bewahrung der Mysterien, anderer besonderer Gottesdienst sonstigen Familien an: aber nicht als einer im politischen Sinne festgesetzten Kaste, sondern sie sind, wie die Priester überhaupt, politische Männer, Bürger, wie Andere gewesen; noch war, wie bei den Christen, die Ausscheidung des Religiösen zu diesem Extrem des Mönchthums getrieben. Im gemeinsamen Staatsleben der Griechen können Keine aufkommen oder es aushalten, die besondere Principien, sogar Geheimnisse, und in äußerlicher Lebensart und Kleidung Unterschiede haben: sondern es ist eine offene Vereinigung und Auszeichnung, die im Gemeinsamen der Principien und der Lebensweise steht; denn ob etwas gut fürs Gemeinwohl, oder gegen das Gemeinwohl, wurde gemeinsam und offen von ihnen berathen. Die Griechen sind über besondere Kleidung, beständige Gewohnheiten des Waschens, Aufstehens, der Uebung in Musik, Ausscheidung reiner und unreiner Speisen hinaus; dieß ist theils Sache des besondern Individuums, seiner einzelnen Freiheit, ohne gemeinsamen Zweck, theils für Jeden eine allgemeine Möglichkeit und Sitte.

Die Hauptsache ist für uns die Pythagoreische Philosophie, nicht sowohl des Pythagoras, als der Pythagoreer, wie Aristoteles und Sextus sprechen; Beides ist allerdings zu unterscheiden, und aus der Vergleichung dessen, was für Pythagoreische Lehre ausgegeben wird, erhellen sogleich mancherlei Abweichungen und Verschiedenheiten, wie wir sehen werden. Plato

wird die Schuld beigemessen, die Pythagoreische Philosophie durch Aufnehmen von Pythagoreischem in seine Philosophie verdorben zu haben; aber die Pythagoreische Philosophie hat selbst weiterhin eine Fortbildung erlangt, die sie nicht ließ, wie sie zuerst war. Viele Nachfolger des Pythagoras werden historisch genannt, die diese oder jene Bestimmung gemacht haben, wie Alkmäon, Philolaus; und vielen andern Darstellungen sieht man das Einfache, Unausgebildete an gegen die weitere Entwicklung, worin der Gedanke mächtig und bestimmter hervortritt. Auf das Geschichtliche dieses Unterschiedes brauchen wir jedoch nicht weiter einzugehen, sondern wir können nur die Pythagoreische Philosophie überhaupt betrachten: ebenso ist das abzuschneiden, was offenbar den Neuplatonikern und Neupythagoreern gehört; und hierzu haben wir Quellen, die früher sind, als diese Periode, nämlich die ausführlichen Darstellungen, die wir bei Aristoteles und Sextus finden.

Die Pythagoreische Philosophie macht den Uebergang von der realistischen zur Intellectual-Philosophie. Die Jonier sagten, das Wesen, das Princip ist ein materiell Bestimmtes. Die nächste Bestimmung ist: α) daß das Absolute nicht in natürlicher Form gefaßt werde, sondern in einer Gedankenbestimmung; β) dann müssen jetzt die Bestimmungen gesetzt werden, während das Erste das ganz Unbestimmte war. Dieses Beides hat die Pythagoreische Philosophie gethan.

1. Das Alte also, der einfache Hauptsatz der Pythagoreischen Philosophie bei Aristoteles (Metaph. I, 5) ist, „daß die Zahl das Wesen aller Dinge, und die Organisation des Universums überhaupt in seinen Bestimmungen ein harmonisches System von Zahlen und deren Verhältnissen ist." In welcher Bedeutung ist dieser Satz zu nehmen? Die Grundbestimmung der Zahl ist, ein Maß zu seyn: wenn wir nun sagen, Alles ist quantitativ oder qualitativ bestimmt, so ist die Größe und das Maß nur so Eine Seite oder Eigenschaft, die in allen Dingen vor-

kommt; der Sinn aber ist hier, daß die Zahl selbst das Wesen und die Substanz der Dinge, nicht ihre bloße Form sey. Hierbei erscheint uns zunächst verwundersam die Kühnheit einer solchen Rede, die Alles, was der Vorstellung als wesenhaft und wahr gilt, auf einmal so niederschlägt, und das sinnliche Wesen vertilgt, und es zum Wesen des Gedankens macht. Das Wesen wird als unsinnlich ausgedrückt; und so etwas dem Sinnlichen, der sonstigen Vorstellung ganz Heterogenes zur Substanz und zum wahrhaften Seyn erhoben und ausgesprochen. Eben damit aber ist die Nothwendigkeit gesetzt, die Zahl selbst sowohl zum Begriffe zu machen, als die Bewegung ihrer Einheit mit dem Seyenden darzustellen; denn unmittelbar Eins mit dem Begriff erscheint die Zahl uns nicht.

Obwohl nun zwar dieses Princip für uns etwas Bizarres und Desperates hat, so liegt doch darin, daß die Zahl das nicht bloß Sinnliche ist; dann bringt sie sogleich die Bestimmung, die allgemeinen Unterschiede und Gegensätze mit sich. Darüber haben die Alten ein sehr gutes Bewußtseyn gehabt. Aristoteles (Metaph. I, 6) führt aus Plato an: „er habe angegeben, daß das Mathematische der Dinge sich außerhalb des bloß Sinnlichen und der Ideen befinde, zwischen Beiden; es sey vom Sinnlichen verschieden, dadurch, daß es ewig und unveränderlich sey; von den Ideen sey es dadurch unterschieden, daß es Vielheit enthalte und sich deshalb einander ähnlich und gleich seyn könne, die Idee aber jede für sich nur Eines sey." Die Zahl ist nämlich wiederholbar; sie ist also nicht sinnlich, aber auch noch nicht der Gedanke. In dem Leben des Pythagoras von Malchus (46—47) wird dieß noch näher angegeben: „Pythagoras trug die Philosophie auf eine Weise vor, um den Gedanken von seiner Fessel zu lösen. Ohne den Gedanken ist nichts Wahres zu erkennen und zu wissen; der Gedanke hört und sieht Alles in sich selbst, das Andere ist lahm und blind. Zur Erreichung seines Zweckes bedient sich Pythagoras des Mathematischen, weil dieß

in der Mitte zwischen dem Sinnlichen und Gedanken steht, als Form der Vorübung zu dem, was an und für sich ist." Ferner führt Malchus (48, 53) eine Stelle aus einem Frühern, Moderatus, an: „Weil die Pythagoreer das Absolute und die ersten Principien nicht deutlich durch Gedanken ausdrücken konnten, so geriethen sie auf die Zahlen, das Mathematische, weil sich so die Bestimmungen leicht angeben lassen;" z. B. die Gleichheit als das Princip des Eins, die Ungleichheit als Zweiheit. „Diese Lehrweise durch die Zahl, weil es die erste Philosophie war, ist ausgelöscht, um des Räthsels willen, das sie enthält; Plato, Speusipp, Aristoteles u. s. f. haben dann den Pythagoreern durch leichte Anwendung die Früchte gestohlen." In diesen Stellen ist ein vollkommenes Bewußtseyn über die Zahl vorhanden.

Das Räthselhafte der Bestimmung durch die Zahl ist die Hauptsache. Die arithmetischen Zahlen entsprechen Gedankenbestimmungen, denn die Zahl hat das Eins zum Elemente und Principe; das Eins ist aber eine Kategorie des Fürsichseyns, des so mit sich Identischen, daß es alles Andere aus sich ausschließt und gleichgültig gegen Anderes ist. Die weiteren Bestimmungen der Zahl sind nur Zusammensetzungen, Wiederholungen des Eins, welches darin immer fest und ein Aeußerliches bleibt; die Zahl ist also die todteste, begriffloseste Continuität, ein ganz äußerlicher mechanischer Fortgang, der ohne Nothwendigkeit ist. Die Zahl ist so nicht unmittelbar Begriff, sondern nur ein Anfang von Gedanke, aber in der schlechtesten Weise: der Begriff in seiner höchsten Aeußerlichkeit, in der Weise des Quantitativen, des gleichgültigen Unterschiedes; das Eins hat insofern sowohl das Princip des Gedankens, als noch das der Materialität oder die Bestimmung des Sinnlichen in sich. Daß etwas die Form des Begriffs habe, muß es unmittelbar an ihm selbst, als bestimmt, sich auf sein Gegentheil beziehen, wie z. B. das Positive und das Negative; in dieser einfachen Bewegung des Begriffs ist die Idealität der Unterschiede, die Negation des Selbst-

ständigen die Hauptbestimmung. Dagegen in der Zahl Drei z. B. sind immer drei Einzelne, deren jedes selbstständig; und dieß ist das Mangelhafte und Räthselhafte. Da nun die Natur des Begriffs das Innerliche ist, so sind die Zahlen das Untauglichste, Begriffsbestimmungen auszudrücken.

In dieser gleichgültigen Weise nahmen nun die Pythagoreer die Zahlen nicht, sondern als Begriff: „Wenigstens sagen sie, daß die Erscheinungen aus einfachen Elementen bestehen müssen, und es der Natur der Sache zuwider wäre, wenn das Princip des Universums der sinnlichen Erscheinung angehörte. Die Elemente und Principien seyen also nicht nur unsinnlich und unsichtbar, sondern überhaupt unkörperlich.“ [1] Wie sie aber darauf gekommen, die Zahlen zum Urwesen oder absoluten Begriffe zu machen, erhellt näher aus dem, was Aristoteles in seiner Metaphysik (I, 5) darüber sagt, obgleich er hier kürzer ist, indem er sich darauf beruft, daß er anderwärts (s. unten S. 233.) davon gesprochen: „Sie haben nämlich in den Zahlen viel mehr Aehnlichkeiten mit dem, was ist und was geschieht, zu sehen geglaubt, als in Feuer, Wasser, Erde; weil die Gerechtigkeit eine gewisse Eigenschaft der Zahlen ist (τοιονδὶ πάθος), ebenso (τοιονδὶ) die Seele, der Verstand, eine andere die gute Gelegenheit und so weiter. Weil sie ferner von dem, was harmonisch ist, die Eigenschaften und Verhältnisse in den Zahlen gesehen, und weil die Zahlen das Erste in allen natürlichen Dingen seyen: so haben sie die Zahlen als die Elemente von Allem betrachtet, und den ganzen Himmel als eine Harmonie und Zahl.“ Es zeigt sich bei den Pythagoreern das Bedürfniß der Einen bleibenden allgemeinen Idee als einer Gedankenbestimmung. Aristoteles (Met. XIII, 4) von den Ideen sprechend, sagt daher: „Nach Heraklit fließt alles Sinnliche, also könne nicht eine Wissenschaft des Sinnlichen seyn; aus dieser Ueberzeugung entsprang die Ideenlehre. Sokrates ist der Erste gewesen, der durch Inductionen das Allgemeine bestimmte; die

[1] Sext. Pyrrh. Hyp. III, 18, §. 152; adv. Math. X, §. 250—251.

Pythagoreer vorher berührten nur Weniges, wovon sie die Begriffe auf Zahlen zurückführten: z. B. was gute Gelegenheit, oder Recht, oder Ehe sey." An diesem Inhalt selbst ist nicht zu erkennen, welches Interesse er haben kann; das Einzige, was uns für die Pythagoreer Noth thut, ist, die Spuren der Idee zu erkennen, in welchen ein Fortschritt enthalten ist.

Dieß ist das ganz Allgemeine der Pythagoreischen Philosophie; das Nähere, die Bestimmungen oder die allgemeine Bedeutung, haben wir nun zu betrachten. Theils erscheinen in dem Pythagoreischen Systeme die Zahlen selbst mit Kategorien verbunden, nämlich zunächst überhaupt als die Gedankenbestimmungen der Einheit, des Gegensatzes und der Einheit dieser beiden Momente; theils gaben die Pythagoreer gleich Anfangs von der Zahl überhaupt allgemeine ideelle Bestimmungen als Principien an, und erkannten, wie Aristoteles (Metaph. I, 5) bemerkt, als absolute Principien der Dinge nicht sowohl die unmittelbaren Zahlen in ihrem arithmetischen Unterschiede, als vielmehr die Principien der Zahl, d. i. deren Begriffsunterschiede. Die erste Bestimmung ist die Einheit überhaupt, die andere die Zweiheit oder der Gegensatz. Es ist äußerst wichtig, die unendliche Mannigfaltigkeit der Formen und Bestimmungen der Endlichkeit auf ihre allgemeinen Gedanken zurückzuführen, als die einfachsten Principien aller Bestimmung; das sind nicht Unterschiede der Dinge von einander, sondern in sich allgemeine wesentliche Unterschiede. Empirische Gegenstände unterscheiden sich durch äußerliche Gestalt, dieß Stück Papier von einem andern, Schattirung von Farbe, Menschen durch Unterschiede des Temperaments, der Individualität. Aber diese Bestimmungen sind keine wesentlichen Unterschiede, sie sind wohl wesentlich für die bestimmte Besonderheit dieser Dinge; aber diese ganze bestimmte Besonderheit ist keine an und für sich wesentliche Existenz: sondern nur das Allgemeine ist das sich Erhaltende, Substantielle. Diese ersten Bestimmungen, wie Einheit, Vielheit, Gegensatz u. s. f. aufzusuchen, damit hat Pythagoras den Anfang gemacht; sie sind

bei ihm meist Zahlen; die Pythagoreer sind aber nicht dabei stehen geblieben: sondern haben ihnen concretere Bestimmungen gegeben, welche vornehmlich den Spätern angehören. Nothwendigkeit des Fortgangs, Beweisen ist hier nicht zu suchen; das Begreifen, die Entwickelung der Zweiheit aus der Einheit fehlt. Die allgemeinen Bestimmungen werden nur auf ganz dogmatische Weise gefunden und festgesetzt; so sind es trockene, proceßlose, nicht dialektische, sondern ruhende Bestimmungen.

a. Die Pythagoreer sagen, der erste einfache Begriff ist die Einheit (μονάς): nicht das discrete, viele, arithmetische Eins; sondern die Identität, als Continuität und Positivität, das ganz allgemeine Wesen. Sie sagen ferner, nach Sextus (adv. Math. X, 260—261): „Alle Zahlen fallen selbst unter den Begriff des Eins; denn die Zweiheit ist Eine Zweiheit, und die Dreiheit ebenso ein Eins, die Zehnzahl aber das Eine Haupt der Zahlen. Dieß bewog den Pythagoras, die Einheit als das Princip aller Dinge zu behaupten, indem durch Theilnahme an ihr jedes eins genannt werde." D. h. die reine Betrachtung des Ansichseyns eines Dinges ist das Eins, dieß Sichselbstgleichseyn; nach allem Andern ist es nicht an sich, sondern Beziehung auf Anderes. Die Dinge sind aber weit mehr bestimmt, als nur dieß trockene Eins zu seyn. Dieß merkwürdige Verhältniß nun des ganz abstracten Eins zur concreten Existenz der Dinge haben die Pythagoreer durch „Nachahmung" (μίμησις) ausgedrückt. Dieselbe Schwierigkeit, auf die sie hier stießen, findet sich auch bei den Ideen des Plato; da sie als die Gattungen dem Concreten gegenüberstehen, so ist natürlich die Beziehung des Concreten auf das Allgemeine ein wichtiger Punkt. Aristoteles (Metaph. I, 6) schreibt den Ausdruck Theilnahme (μέθεξις) dem Plato zu, der damit den Pythagoreischen Ausdruck Nachahmung vertauscht habe. Nachahmung ist ein bildlicher, kindlicher, ungebildeter Ausdruck für das Verhältniß; Theilnahme ist allerdings schon bestimmter. Aber Aristoteles sagt mit Recht, daß Beides ungenügend sey, Plato

habe hier auch nicht weiter entwickelt, sondern nur einen anderen Namen substituirt: „Zu sagen, die Ideen seyen Urbilder und die anderen Dinge hätten an ihnen Theil, ist ein leeres Gerede und eine poetische Metapher; denn was ist das Thätige, das auf die Ideen schaut?" (Metaph. I, 9). Nachahmung und Theilnahme sind nichts weiter, wie andere Namen für Beziehung; Namen geben ist leicht, ein Anderes aber ist das Begreifen.

b. Das Nächste ist der Gegensatz, die Zweiheit (δυάς), der Unterschied, das Besondere; diese Bestimmungen gelten noch jetzt in der Philosophie, Pythagoras hat sie nur zuerst zum Bewußtseyn gebracht. Wie nun diese Einheit sich zur Vielheit, oder diese Sichselbstgleichheit zum Andersseyn verhalte, hierüber werden dann verschiedene Wendungen möglich; und die Pythagoreer haben sich auch verschiedentlich über die Formen, die dieser erste Gegensatz annimmt, ausgedrückt.

α. Sie haben, nach Aristoteles (Met. I, 5), gesagt: „Die Elemente der Zahl sind das Gerade und Ungerade, dieß als das Begrenzte" (oder Princip der Begrenzung), „jenes als das Unbegrenzte; so daß das Eins selbst aus Beiden, und dann aus diesem die Zahl sey." Die Elemente der unmittelbaren Zahl sind noch nicht selbst Zahlen: der Gegensatz dieser Elemente erscheint zunächst mehr in der arithmetischen Form, dann als Gedanke; das Eins ist aber darum keine Zahl, weil es noch keine Anzahl ist, Einheit und Anzahl aber zur Zahl gehören. Theo Smyrnäus[1] sagt: „Aristoteles giebt in seiner Schrift über die Pythagoreer den Grund an, warum nach ihnen das Eins an der Natur des Geraden und Ungeraden Theil habe; Eins nämlich zum Geraden gesetzt, macht Ungerades, zum Ungeraden, Gerades. Was es nicht vermöchte, wenn es nicht an beiden Naturen Theil nähme; weshalb sie das Eins auch Gerade-Ungerades (ἀρτιοπέριττον) nannten.

β. Verfolgen wir die absolute Idee in dieser ersten Weise, so wird

[1] Mathem. c. 5. p. 30, ed. Bullialdi: (cf. Aristoxen. ap. Stob. Ecl. Phys. 2, p. 16.

der Gegensatz auch die **unbestimmte Zweiheit** (ἀόριστος δυάς) genannt. Näher bestimmt Sextus (adv. Math. X, 261—262) dieß so: „Die Einheit nach ihrer Identität mit sich (κατ' αὐτότητα ἑαυτῆς) gedacht, ist Einheit; wenn diese sich zu sich selbst als eine verschiedene (καθ' ἑτερότητα) hinzufügt, so wird die unbestimmte Zweiheit, weil keine von den bestimmten oder sonst begrenzten Zahlen diese Zweiheit ist, alle aber durch die Theilnahme an ihr erkannt werden, wie von der Einheit gesagt worden. Es sind hiernach zwei Principien der Dinge, die erste Einheit, durch Theilnahme an welcher alle Zahlen-Einheiten Einheiten sind: ebenso die unbestimmte Zweiheit, durch deren Theilnahme alle bestimmten Zweiheiten Zweiheiten sind." Die Zweiheit ist ein ebenso wesentliches Moment des Begriffs, als die Einheit: Beide mit einander verglichen, so kann entweder die Einheit als die Form, und die Zweiheit als die Materie gedacht werden, oder umgekehrt; und Beides kommt in verschiedenen Darstellungen vor. αα) Die Einheit, als das Sichselbstgleiche, ist das Formlose; in die Zweiheit aber, als das Ungleiche, fällt das Entzweien oder die Form. ββ) Nehmen wir dagegen die Form als einfache Thätigkeit der absoluten Form, so ist das Eins das Bestimmende: und die Zweiheit, als Möglichkeit der Vielheit, als nicht gesetzte Vielheit, die Materie. Aristoteles (Met. I, 6) sagt, es gehöre dem Plato an, daß „er aus der Materie Vieles mache, die Form aber bei ihm nur einmal erzeuge, da doch vielmehr aus Einer Materie nur Ein Tisch wird, wer aber die Form an die Materie bringt, ungeachtet seiner Einheit, doch viele Tische macht." Auch schreibt er dem Plato eigenthümlich zu, „statt das Unbestimmte als einfach (ἀντὶ τοῦ ἀπείρου ὡς ἑνός) zu setzen, daraus eine Zweiheit, das Große und das Kleine, gemacht zu haben."

γ. Die weitere Bestimmung dieses **Gegensatzes**, worin die Pythagoreer von einander abwichen, zeigt den unvollkommenen Anfang einer Tafel der Kategorien, die sie früh, wie später

Aristoteles, aufgestellt haben; daher man dem Letztern den Vorwurf machte, von ihnen seine Denkbestimmungen entlehnt zu haben, wie denn allerdings die Aufnahme des Gegensatzes als eines wesentlichen Moments des Absoluten überhaupt bei den Pythagoreern ihren Ursprung hat. Die abstracten und einfachen Begriffe haben sie, obzwar freilich auf eine unangemessene Art, weiter bestimmt, indem ihre Tafel eine Vermischung von Gegensätzen der Vorstellung und des Begriffs, ohne weitere Deduction, darbietet. Aristoteles (Metaph. I, 5) schreibt diese Bestimmungen entweder dem Pythagoras selbst, oder auch dem Alkmäon zu, „dessen Blüthe in das Greisenalter des Pythagoras fällt;" so daß „entweder Alkmäon es von den Pythagoreern, oder diese von ihm genommen haben." Dieser Gegensätze, worauf sich alle Dinge zurückführen lassen, werden zehn angegeben, da zehn bei den Pythagoreern auch eine bedeutende Zahl ist:

1) Grenze und Unendliches.	6) Ruhendes und Bewegtes.
2) Ungerades und Gerades.	7) Grades und Krummes.
3) Einheit und Vielheit.	8) Licht und Finsterniß.
4) Rechts und Links.	9) Gutes und Böses.
5) Männliches und Weibliches.	10) Quadrat u. Parallelogramm.

Es ist dieß wohl ein Versuch einer weitern Ausbildung der Idee der speculativen Philosophie in ihr selbst, d. h. in Begriffen; aber weiter, als bis zu dieser bloßen Aufzählung scheint dieser Versuch nicht gegangen zu seyn. Es ist sehr wichtig, daß zunächst nur eine Sammlung von den allgemeinen Denkbestimmungen gemacht werde, wie Aristoteles that; was wir aber hier bei den Pythagoreern sehen, ist nur ein roher Anfang von näherer Bestimmung der Gegensätze ohne Ordnung und Sinnigkeit, ähnlich dem Indischen Aufzählen von Principien und Substanzen.

δ. Den weiteren Fortgang dieser Bestimmungen finden wir bei Sextus (adv. Math. X, 262—277), der gegen eine Exposition spricht, die den spätern Pythagoreern angehört; es ist eine sehr gute, gebildetere Darstellung der Pythagoreischen Bestimmun-

gen, die mehr dem Gedanken angehört. Diese Exposition hat folgenden Gang: „Daß nun jene zwei Principien von dem Ganzen die Principien sind, zeigen die Pythagoreer auf mannigfaltige Weise."

א. „Es sind dreierlei Weisen, die Dinge zu denken, erstens nach der Verschiedenheit, zweitens nach dem Gegensatze, drittens nach dem Verhältnisse. $\alpha\alpha$) Was nach der bloßen Verschiedenheit betrachtet wird, das wird für sich selbst betrachtet; das sind die Subjecte, deren jedes sich nur auf sich bezieht: so Pferd, Pflanze, Erde, Luft, Wasser, Feuer. Es wird abgelöst, nicht in Beziehung auf Anderes gedacht;" das ist die Bestimmung der Identität mit sich, oder der Selbstständigkeit. $\beta\beta$) „Nach dem Gegensatze wird das Eine als schlechthin dem Andern entgegengesetzt bestimmt: z. B. gut und böse, gerecht und ungerecht, heilig und unheilig, Ruhe und Bewegung u. s. f. $\gamma\gamma$) Nach dem Verhältniß (πρός τι) ist der Gegenstand, der nach seiner gleichgültigen Beziehung auf Anderes bestimmt ist: wie rechts und links, oben und unten, das Doppelte und das Halbe. Eins wird nur aus dem Andern begriffen; denn ich kann mir links nicht vorstellen, ohne zugleich auch rechts." Jedes dieser Relativen ist in seiner Entgegensetzung zugleich selbstständig für sich gesetzt. „Der Unterschied des Verhältnisses vom Gegensatze ist: Im Gegensatze ist das Entstehen des Einen der Untergang des Andern, und umgekehrt. Wenn Bewegung weggenommen wird, entsteht Ruhe: wenn Bewegung entsteht, hört die Ruhe auf; wird Gesundheit weggenommen, so entsteht Krankheit, und umgekehrt. Hingegen das im Verhältniß Seyende entsteht Beides und hört Beides zugleich auf: ist rechts aufgehoben, so auch links; das Doppelte geht unter, so wie die Hälfte zerstört wird." Das hier Aufgehobene ist nicht nur als Entgegengesetztes, sondern auch als Seyendes. „Ein zweiter Unterschied ist: Was im Gegensatze ist, hat keine Mitte; z. B. zwischen Krankheit und Gesundheit, Leben und Tod, Ruhe und Bewegung giebt es kein Drittes. Hingegen was im Verhältnisse ist, hat eine Mitte: zwischen dem

Größern und Kleinern nämlich ist das Gleiche, zwischen zu groß und zu klein das Genügende die Mitte." Rein Entgegengesetztes geht durch die Null zum Entgegengesetzten; unmittelbare Extreme hingegen bestehen in einem Dritten, in der Mitte, aber dann nicht mehr als Entgegengesetzte. Es zeigt diese Darstellung eine Aufmerksamkeit auf ganz allgemeine logische Bestimmungen, die jetzt und immer von der größten Wichtigkeit sind, und in allen Vorstellungen, in Allem, was ist, Momente sind. Die Natur dieser Gegensätze ist zwar hier noch nicht betrachtet; aber es ist von Wichtigkeit, daß sie zum Bewußtseyn gebracht werden.

ב. „Da nun diese drei Gattungen sind, die Subjecte und der gedoppelte Gegensatz, so muß über jeder eine höhere Gattung seyn, welche das Erste ist, weil die Gattung vor den ihr untergeordneten Arten ist. Wird das Allgemeine aufgehoben, so ist auch die Art aufgehoben: hingegen wenn die Art, nicht die Gattung; denn jene hängt von dieser, nicht aber umgekehrt, ab. *αα*) „Als die oberste Gattung desjenigen, was als an und für sich seyend betrachtet wird" (der verschiedenen Subjecte) „haben die Pythagoreer das Eins gesetzt;" es ist dies eigentlich nichts Anderes, als die Begriffsbestimmungen in Zahlen umsetzen. *ββ*) „Was im Gegensatze ist, hat zur Gattung, sagen sie, das Gleiche und das Ungleiche; Ruhe ist das Gleiche, denn sie ist keines Mehr oder Weniger fähig: Bewegung aber das Ungleiche. So was nach der Natur, ist sich gleich, eine Spitze, die keiner Intension fähig ist (ἀνεπίτατος): was ihr entgegen, ungleich; Gesundheit ist das Gleiche, Krankheit das Ungleiche. *γγ*) Die Gattung dessen, was im gleichgültigen Verhältnisse ist, ist der Ueberschuß und Mangel, das Mehr und Minder;" der quantitative Unterschied, wie wir vorhin den qualitativen hatten.

ג. Nun erst kommen die zwei Gegensätze: „Diese drei Gattungen dessen, was für sich ist, im Gegensatze, und im Verhältnisse, müssen nun selbst wieder unter" noch einfachere, höhere „Gattungen" (d. h. Denkbestimmungen) „fallen. Die Gleichheit

reducirt sich auf die Bestimmung der Einheit;" die Gattung der Subjecte ist dieß schon für sich selbst. „Die Ungleichheit aber besteht in dem Ueberschuß und Mangel, diese beiden aber fallen unter die unbestimmte Zweiheit;" sie sind der unbestimmte Gegensatz, der Gegensatz überhaupt. „Aus allen diesen Verhältnissen geht also die erste Einheit und die unbestimmte Zweiheit hervor;" die Pythagoreer sagten, wir finden, daß dieß die allgemeinen Weisen der Dinge sind. „Aus diesen kommt erst das Eins der Zahl und das Zwei der Zahl: von der ersten Einheit das Eins, von der Einheit und der unbestimmten Zweiheit das Zwei; denn zweimal das Eins ist Zwei. So entstehen die übrigen Zahlen, indem die Einheit sich stets fortbewegt, und die unbestimmte Zweiheit das Zwei erzeugt." Dieser Uebergang des qualitativen in den quantitativen Gegensatz ist nicht deutlich. „Daher unter diesen Principien die Einheit das thätige Princip ist," die Form: „die Dyas aber die passive Materie; und wie sie aus ihnen die Zahlen entstehen lassen, so auch das System der Welt und was in ihr ist." Eben dieß ist die Natur dieser Bestimmungen, überzugehen, sich zu bewegen. Das Gebildetere dieser Reflexion liegt darin, die allgemeinen Gedankenbestimmungen mit den arithmetischen Zahlen zu verbinden und diese unterzuordnen, dagegen die allgemeine Gattung zum Ersten zu machen.

Ehe ich von der weitern Verfolgung dieser Zahlen etwas erwähne, ist zu bemerken, daß sie, wie wir sie so vorgestellt sehen, reine Begriffe sind. α) Das absolut einfache Wesen entzweit sich in Einheit und Vielheit, deren Eins das Andere aufhebt, und zugleich sein Wesen in diesem Gegensatze hat; β) der differente Gegensatz hat zugleich Bestehen, hierin fällt die Vielheit der gleichgültigen Dinge; γ) die Rückkehr des absoluten Wesens in sich selbst ist die negative Einheit des individuellen Subjects und des Allgemeinen oder Positiven. Dieß ist in der That die reine speculative Idee des absoluten Wesens, es ist diese Bewegung; bei Plato ist die Idee keine andere. Das Speculative tritt hier als spe-

culativ hervor; derjenige, der das Speculative nicht kennt, hält nicht dafür, daß mit einer Bezeichnung solcher einfachen Begriffe das absolute Wesen ausgesprochen sey. Eins, Viele, Gleiches, Ungleiches, Mehr, Minder sind triviale, leere, trockene Momente; daß in ihren Verhältnissen das absolute Wesen, der Reichthum und die Organisation der natürlichen, wie der geistigen Welt befaßt sey, scheint dem nicht, der, an die Vorstellung gewöhnt, aus dem sinnlichen Wesen nicht in den Gedanken zurückgegangen: es scheint ihm nicht, daß Gott im speculativen Sinne damit ausgesprochen ist, das Erhabenste in diesen gemeinen Worten, das Tiefste in diesem Bekannten, oben und offen Liegenden, das Reichste in der Armuth dieser Abstractionen.

Zunächst im Gegensatze gegen die gemeine Realität hat diese Idee der Realität als die Vielheit des einfachen Wesens an ihr selbst seinen Gegensatz und das Bestehen desselben; dieser wesentliche, einfache Begriff der Realität, ist die Erhebung in den Gedanken, aber nicht als Flucht aus dem Realen, sondern das Reelle selbst in seinem Wesen ausdrückend. Wir finden hier die Vernunft, welche ihr Wesen ausdrückt; und die absolute Realität ist unmittelbar die Einheit selbst. In Beziehung auf diese Realität nun ist es vorzüglich, daß die Schwierigkeit der nicht speculativ Denkenden weit abwärts gegangen ist. Was ist das Verhältniß derselben zur gemeinen Realität? Es ist damit gegangen wie mit den Platonischen Ideen, die diesen Zahlen oder vielmehr reinen Begriffen ganz nahe sind. Nämlich die nächste Frage ist: „Die Zahlen, wo sind sie? Geschieden durch den Raum, im Himmel der Ideen für sich wohnend? Sie sind nicht unmittelbar die Dinge selbst; denn ein Ding, eine Substanz ist doch etwas Anderes, als eine Zahl: ein Körper hat gar keine Aehnlichkeit damit." Hierauf ist zu antworten, die Pythagoreer meinten damit gar nicht etwa das, was man unter Urbilder versteht, als ob die Ideen als Gesetze und Verhältnisse der Dinge in einem schaffenden Bewußtseyn vorhanden wären, als Gedan-

ken in dem göttlichen Verstande, abgetrennt von den Dingen, wie die Gedanken eines Künstlers von seinem Werke: noch viel weniger meinten sie damit nur subjective Gedanken in unserem Bewußtseyn, da wir die absolut entgegengesetzten als Erklärungsgründe von den Eigenschaften der Dinge geben, sondern bestimmt die reale Substanz des Seyenden; so daß jedes Ding wesentlich nur dieß ist, die Einheit und die Zweiheit, sowie ihren Gegensatz und ihre Beziehung an ihm zu haben. Aristoteles (Met. I, 5—6) sagt es ausdrücklich: „es sey den Pythagoreern eigenthümlich, daß das Begrenzte und das Unendliche und das Eine nicht, wie Feuer, Erde und dergleichen, andere Naturen seyen, noch eine andere Realität haben, als die Dinge; sondern sie betrachteten das Unendliche und das Eins selbst als die Substanz der Dinge, von welchen sie es prädiciren. Deshalb sagten sie auch, die Zahl sey das Wesen von Allem. Sie sondern also die Zahlen nicht von den Dingen ab, sondern sie gelten ihnen für die Dinge selbst. Die Zahl ist ihnen das Princip und die Materie der Dinge, so wie ihre Eigenschaften und Kräfte:" also der Gedanke als Substanz, oder das Ding, was es im Wesen des Gedankens ist.

Diese abstracten Bestimmungen sind dann concreter bestimmt worden, vorzüglich von den Spätern bei ihren Speculationen über Gott: z. B. von Jamblich, in der ihm zugeschriebenen Schrift *θεολογούμενα ἀριθμητικῆς*, von Porphyr und Nikomachus; sie suchten die Bestimmungen der Volksreligion zu erheben, indem sie solche Gedankenbestimmungen in die religiösen Vorstellungen hineinlegten. Unter Monas haben sie nichts Anderes, als Gott verstanden; sie nennen sie auch den Geist, den Hermaphroditen (der beide Bestimmungen in sich enthält, ebensowohl Gerades, als Ungerades), auch die Substanz, auch die Vernunft, das Chaos (weil sie unbestimmt ist), Tartarus, Jupiter, Form. Ebenso nannten sie die Dyas mit solchen Namen: die Materie, dann das Princip des Ungleichen, den Streit, das Erzeugende, Isis u. s. f.

c. Die Dreiheit (τριάς) ist dann vornehmlich eine sehr wichtige Zahl gewesen, als worin die Monas zu ihrer Realität und Vollendung gelangt ist. Die Monas schreitet fort durch die Dyas; und mit diesem unbestimmt Vielen wieder unter die Einheit verbunden, ist sie die Trias. Einheit und Vielheit ist auf die schlechteste Weise in der Trias als äußerliche Zusammensetzung vorhanden; so abstract dieß hier auch genommen ist, so ist die Trias doch eine tiefe Form. Die Trias gilt dann im Allgemeinen für das erste Vollkommene. Aristoteles (De Coelo I, 1) hat dieß ganz bestimmt ausgesprochen: „Das Körperliche hat außer der Drei keine Größe mehr; daher auch die Pythagoreer sagen, daß das All und Alles durch Dreiheit bestimmt ist," d. h. absolute Form hat. „Denn Ende, Mitte und Anfang hat die Zahl des Ganzen; und diese ist die Trias." Alles darunter bringen wollen, ist indessen oberflächlich, wie die Schemata in der neuern Naturphilosophie. „Daher wir auch, aus der Natur diese Bestimmung aufnehmend, sie im Gottesdienst gebrauchen; so daß wir erst glauben, die Götter ganz angeredet zu haben, wenn wir sie dreimal im Gebete angerufen. Zwei nennen wir Beide, nicht aber Alle; erst von Drei sagen wir Alle. Was durch Drei bestimmt ist, ist erst Totalität (πᾶν); was auf die dreifache Weise, ist vollkommen getheilt: Einiges ist nur in Eins, Anderes nur in Zwei, dieß aber ganz." Was vollkommen ist, oder Realität hat, ist Identität, Gegensatz und Einheit hiervon, wie die Zahl überhaupt; aber an der Dreiheit ist dieß wirklich, indem sie Anfang, Mitte und Ende hat. Jedes Ding ist als Anfang Einfaches, als Mitte Anderswerden oder Mannigfaltiges, und als Ende Rückkehr seines Andersseyns in die Einheit oder Geist; nehmen wir einem Dinge diese Dreiheit, so vernichten wir es, und machen ein abstractes Gedankending daraus.

Es ist nun begreiflich, daß die Christen in dieser Dreiheit ihre Dreieinigkeit gesucht und gefunden haben. Man hat ihnen oberflächlich dieß bald übel genommen: bald als ob jene Dreieinigkeit, wie

die Alten sie gehabt, über die Vernunft, ein Geheimniß, also zu hoch, bald als ob sie zu abgeschmackt wäre; aus dem einen, wie aus dem anderen Grunde aber hat man sie der Vernunft nicht näher bringen wollen. Wenn ein Sinn in dieser Dreieinigkeit ist, so müssen wir ihn verstehen. Es wäre schlecht bestellt, wenn keiner in Etwas wäre, was zwei Jahrtausende die heiligste Vorstellung der Christen gewesen: wenn sie zu heilig, um zur Vernunft herabgezogen zu werden, oder schon ganz aufgegeben wäre, so daß es gegen die gute Lebensart, einen Sinn darin suchen zu wollen. Es kann auch nur von dem Begriffe dieser Dreiheit die Rede seyn, nicht von den Vorstellungen eines Vaters, Sohnes; denn solche natürlichen Verhältnisse gehen uns nichts an.

d. Die Vier (τετράς) ist die Trias, aber auf entwickeltere Weise; und deswegen hat sie bei den Pythagoreern diese hohe Würde gehabt. Daß die Tetras für diese Vollendung galt, erinnert an die vier Elemente, die physikalischen und die chemischen, an die vier Weltgegenden u. s. f.; in der Natur ist vier durchgreifend vorhanden, und daher ist diese Zahl auch jetzt noch in der Naturphilosophie ebenso berühmt. Als das Quadrat von Zwei, ist die Vierheit die Vollendung der Zweiheit, insofern diese, nur sich selbst zur Bestimmung habend, d. h. mit sich selbst multiplicirt, in die Gleichheit mit sich selbst zurückkehrt. In der Trias aber ist die Tetras insofern enthalten, als jene Einheit, Andersseyn und die Einheit dieser Momente ist; so daß, indem der Unterschied, als gesetzt, ein Gedoppeltes ist, wenn wir dieß zählen, sich vier Momente ergeben. Bestimmter ist die Tetras als τετρακτύς gefaßt worden, die wirksame, thätige Vier (von τέτταρα und ἄγω); und diese ist nachher bei den spätern Pythagoreern die berühmteste Zahl geworden. Im Fragmente eines Gedichts des Empedokles, der ursprünglich Pythagoreer war, kommt es vor, wie hoch im Ansehen diese schon von Pythagoras aufgestellte Tetraktys gestanden:

. . . „Thuest Du dieses,
Wird's auf den Pfad der göttlichen Tugend Dich leiten. Ich schwör' es
Bei Dem selber, der unserem Geist die Tetraktys gegeben,
Die in sich der ew'gen Natur Quell hat und die Wurzeln." [1]

e. Davon gehen die Pythagoreer nun gleich zur Zehn über, einer andern Form dieser Tetras. Wie die Vier die vollendete Drei ist, so ist wieder diese Vierheit, so vollendet und entwickelt, daß alle Momente derselben als reale Unterschiede genommen werden, die Zehnzahl (δεκάς), die reale Tetras. Sextus (adv. Math. IV. 3; VII. 94—95) sagt: „Tetraktys heiße die Zahl, welche, die vier ersten Zahlen in sich enthaltend, die vollendetste Zahl, nämlich die Zehnzahl bildet; denn Eins und Zwei und Drei und Vier mache Zehn. Wenn wir zu Zehn gekommen, betrachten wir sie wieder als Einheit, und fangen von vorn an. Die Tetraktys, heißt es, hat die Quelle und die Wurzel der ewigen Natur in sich, weil sie der Logos des Universums, des Geistigen und Körperlichen ist." Es ist ein großer Gedanke, die Momente nicht bloß als vier Einheiten, sondern als ganze Zahlen zu setzen; die Realität, in der die Bestimmungen genommen sind, ist aber hier nur die äußerliche, oberflächliche der Zahl, kein Begriff, obgleich die Tetraktys nicht sowohl Zahl, als Idee seyn soll. Es sagt ein Späterer, Proklus (in Timaeum, p. 269), aus einer Pythagoreischen Hymne: „Die göttliche Zahl geht fort,

Bis aus dem unentweihten Heiligthume der Monas
Sie zur göttlichen Tetras kommt, die die Mutter von Allem
Zeugt, die Alles empfing, die alte Grenze für Alles,
Unwendbar, unermüdlich; man nennt sie die heilige Dekas."

Was über den weiteren Fortgang der übrigen Zahlen gefunden wird, ist unbestimmter und ungenügend, und der Begriff verliert sich in ihnen; bis fünf mag wohl in den Zahlen noch ein Gedanke seyn, aber von sechs an sind es lauter willkürliche Bestimmungen.

[1] Gnomicorum poetarum opera: Vol. I. Pythagoreorum aureum carmen. ed. Glandorf Fragm. I. v. 45—48; Sext. Empir. adv. Math. IV. §. 2. et Fabric. ad h. l.

2. Diese einfache Idee und die einfache Realität in derselben ist nun aber weiter zu entwickeln, um zu der zusammengesetztern, entfaltetern Realität zu kommen. Hier fragt es sich nun, wie die Pythagoreer sich dabei benahmen, von den abstract logischen Bestimmungen zu Formen überzugehen, die eine concrete Anwendung von Zahlen bedeuten. Im Räumlichen und Musikalischen haben die von den Pythagoreern gemachten Bestimmungen der Gegenstände durch die Zahlen noch eine nähere Beziehung zur Sache; aber wenn auf das Concretere der Natur und des Geistes übergegangen werden soll, so werden die Zahlen zu etwas rein Formellem und Leerem.

a. Wie die Pythagoreer aus den Zahlen den Weltorganismus construirten, davon giebt Sextus (adv. Math. X. 277—283) ein Beispiel an den räumlichen Verhältnissen, und allerdings ist hier mit diesen ideellen Principen auszukommen; denn die Zahlen sind in der That vollendete Bestimmungen des abstracten Raums. Wenn man nämlich beim Raum mit dem Punkte, der ersten Negation des Leeren anfängt, so „entspricht der Punkt der Einheit; er ist ein Untheilbares, und das Princip der Linien, wie die Einheit das der Zahlen. Während der Punkt sich als Monas verhält, drückt die Linie die Dyas aus; denn Beide werden durch den Uebergang begriffen, die Linie ist die reine Beziehung zweier Punkte und ohne Breite. Die Fläche entspringt aus der Dreiheit; die solide Figur aber, der Körper, gehört zur Vierheit, und in ihm sind drei Dimensionen gesetzt. Andere sagen, der Körper bestehe aus Einem Punkte" (d. h. sein Wesen sey Ein Punkt); „denn der fließende Punkt mache die Linie, die fließende Linie aber die Fläche, diese Fläche aber den Körper. Sie unterscheiden sich von den Ersten darin, daß jene die Zahlen zuerst aus der Monas und der unbestimmten Dyas entstehen lassen, alsdann aus den Zahlen die Punkte und Linien und Ebenen und körperlichen Figuren; diese aber erbauen aus Einem Punkte alles Uebrige." Den Einen ist der Unterschied der

gesetzte Gegensatz, die gesetzte Form, als Zweiheit; die Anderen haben die Form, als Thätigkeit. „So werde also das Körperliche unter Leitung der Zahlen gebildet, aus ihnen aber die bestimmten Körper, Wasser, Luft, Feuer, und überhaupt das ganze Universum, von dem sie sagen, daß es harmonisch eingerichtet sey; eine Harmonie, die wieder allein in Zahlenverhältnissen besteht, welche die verschiedenen Zusammenklänge der absoluten Harmonie constituiren."

Hierüber ist zu bemerken, daß der Fortgang vom Punkte zum wirklichen Raum zugleich die Bedeutung der Raumerfüllung hat. Denn „nach dem, was sie zu Grunde legen und lehren," sagt Aristoteles (Metaph. I. 8.), „reden sie von den sinnlich wahrnehmbaren Körpern nicht anders, als von den mathematischen." Da Linien und Flächen nur abstracte Momente des Raums sind, so geht hier die äußerliche Construction auch noch gut fort. Hingegen der Uebergang von der Raumerfüllung überhaupt zur bestimmten, zu Wasser, Erde u. s. w., ist ein ander Ding und hält schwerer. Oder diesen Uebergang haben die Pythagoreer vielmehr nicht gemacht: sondern das Universum hat selbst bei ihnen diese speculative einfache Form, nämlich als ein System von Zahlenverhältnissen dargestellt zu werden; damit ist aber das Physikalische noch nicht bestimmt.

b. Eine andere Anwendung oder Aufzeigen der Zahlenbestimmung als des Wesentlichen sind die musikalischen Verhältnisse; und sie sind das, wobei die Zahl vornehmlich das Bestimmende ausmacht. Hier zeigen sich die Unterschiede als verschiedene Verhältnisse von Zahlen; und diese Weise, das Musikalische zu bestimmen, ist die einzige. Das Verhältniß der Töne zu einander beruht auf quantitativen Unterschieden, die Harmonien bilden können, wogegen andere Disharmonien bilden. Die Pythagoreer behandelten daher nach Porphyrius (De vita Pyth., 30.) die Musik als etwas Psychagogisches und Pädagogisches. Pytha-

goras ist der Erste gewesen, der es eingesehen hat, daß die musikalischen Verhältnisse, diese hörbaren Unterschiede, mathematisch bestimmbar sind, daß unser Hören von Einklang und Dissonanz ein mathematisches Vergleichen ist. Das subjective, im Hören einfache Gefühl, das aber an sich im Verhältnisse ist, hat Pythagoras dem Verstande vindicirt und durch feste Bestimmung für ihn erobert; denn ihm wird die Erfindung der Grundtöne der Harmonie zugeschrieben, die auf den einfachsten Zahlenverhältnissen beruhen. Jamblich (De vita Pyth. XXVI. 115.) erzählt, Pythagoras sey bei der Werkstätte eines Schmidts vorbeigegangen, und durch die Schläge, die eine besondere Zusammenstimmung gaben, aufmerksam geworden; er habe dann das Verhältniß der Schwere der Hämmer, die einen gewissen Einklang gaben, verglichen, und danach das Verhältniß der Töne mathematisch bestimmt: und endlich die Anwendung davon, und den Versuch an Saiten gemacht, wobei sich ihm zunächst drei Verhältnisse, Diapason, Diapente und Diatessaron, darboten. Es ist bekannt, daß der Ton einer Saite (oder, was dem gleich ist, der Luftsäule in einer Röhre bei den Blase-Instrumenten) von drei Umständen abhängt: von ihrer Länge, Dicke und dem Grade ihrer Spannung. Hat man nun zwei gleich dicke und gleich lange Saiten, so bringt ein Unterschied in der Spannung einen Unterschied des Klanges hervor. Wollen wir also wissen, welchen Ton jede Saite hat, so brauchen wir nur ihre Spannung zu vergleichen; und diese läßt sich durch das an die Saite angehängte Gewicht messen, wodurch sie gespannt wird. Hier fand Pythagoras, daß, wenn die eine Saite mit einem Gewicht von zwölf Pfund, die andere mit sechs Pfund beschwert wurde (*λόγος διπλάσιος*, 1: 2), dieß den musikalischen Einklang der Octave (*διὰ πασῶν*) gab; das Verhältniß 8: 12 oder 2: 3 (*λόγος ἡμιόλιος*) den Einklang der Quinte (*διὰ πέντε*); das Verhältniß 9: 12 oder 3: 4 (*λόγος ἐπίτριτος*) die

Quarte (διὰ τεσσάρων).[1] Eine verschiedene Anzahl von Schwingungen in gleichen Zeiten bestimmt die Höhe und Tiefe des Tons; und auch diese Anzahl ist im Verhältniß des Gewichts, wenn Dicke und Länge gleich sind. Im ersten Verhältniß macht die stärker gespannte Saite noch einmal so viel Schwingungen, als die andere: im zweiten drei Schwingungen, während die andere zwei macht u. s. f. Hier ist die Zahl das Wahrhafte, was den Unterschied bestimmt; denn der Ton, als das Schwingen eines Körpers, ist nur eine quantitativ bestimmte Erschütterung oder Bewegung, d. h. eine Bestimmung durch Raum und Zeit. Da kann keine Bestimmung für den Unterschied vorhanden seyn, als die der Zahl, die Menge der Schwingungen in einer Zeit; nirgend ist also eine Bestimmung durch Zahlen mehr an ihrem Orte, als hier. Es giebt zwar auch qualitative Unterschiede, z. B. zwischen den Tönen von Metall und Darmsaiten, zwischen der Menschenstimme und Blasinstrumenten; aber das eigentliche musikalische Verhältniß der Töne eines Instrumentes zu einander, worauf die Harmonie beruht, ist ein Verhältniß von Zahlen.

Von hieraus ließen sich die Pythagoreer in weitere Ausführungen der musikalischen Theorie ein, wohin wir ihnen nicht folgen. Das Gesetz **a priori** des Fortschreitens und die Nothwendigkeit der Bewegung in den Zahlenverhältnissen ist Etwas, das ganz im Dunkeln liegt, als worin sich trübe Köpfe herumtreiben können, da überall Anspielungen auf Begriffe, oberflächliche Einstimmungen unter einander sich darbieten, aber wieder verschwinden. Was aber überhaupt die weitere Fortbildung des Universums als Zahlensystems betrifft, so thut sich auch hier die ganze Ausbreitung der Verworrenheit und Trübseligkeit der Gedanken der spätern Pythagoreer auf. Es ist unsäglich, wie sie sich abgemüht haben, eben sowohl philosophische Gedanken in

[1] **Sext. Empiricus Pyrrh. Hyp. III. 18. § 155; adv. Math. IV. §. 6—7; VII. §. 95—97; X. §. 283.**

einem Zahlensystem auszudrücken, als diejenigen Ausdrücke zu verstehen, die sie von Andern vorfanden, und darein allen möglichen Sinn zu legen. Wo sie das Physische und Sittliche durch Zahlen bestimmten, wird Alles zu unbestimmten und abgeschmackten Beziehungen, denen der Begriff ausgeht. Von den ältern Pythagoreern aber sind uns hierüber nur die Hauptmomente bekannt. Plato giebt uns eine Probe von solcher Vorstellung des Universums als eines Zahlensystems; aber Cicero und die Aelteren nennen diese Zahlen immer die Platonischen, und es scheint nicht, daß sie den Pythagoreern zugeschrieben werden. Es wird also nachher davon die Rede seyn; sie waren schon zu Cicero's Zeiten als dunkel zum Sprichwort geworden, und es ist nur Weniges, das alt ist.

c. Ferner haben die Pythagoreer die Himmelskörper des sichtbaren Universums durch Zahlen construirt; und hier erhellt sogleich die Dürftigkeit und Abstraction aus der Bestimmung der Zahlen. Aristoteles sagt: (Met. I. 5.): „Indem sie die Zahlen als die Principien der ganzen Natur bestimmten, so brachten sie unter die Zahlen und ihre Verhältnisse alle Bestimmungen und Theile des Himmels und der ganzen Natur; und wo etwas nicht ganz paßte, so suchten sie diesen Mangel zu ergänzen, um eine Uebereinstimmung hervorzubringen. Z. B. da die Dekas ihnen als das Vollkommene erscheint, das die ganze Natur der Zahlen umfasse, so sagten sie, auch der am Himmel sich bewegenden Sphären seyen zehn; da nun aber ihrer nur neun sichtbar sind, so erfanden sie eine zehnte, die Gegenerde (ἀντίχθονα)." Diese neun sind: erstens die Milchstraße oder die Fixsterne, dann die sieben damals sämmtlich als Planeten aufgeführten Gestirne, Saturn, Jupiter, Mars, Venus, Mercur, die Sonne und der Mond, und neuntens die Erde; die zehnte ist also die Gegenerde, von der man unentschieden lassen muß, ob die Pythagoreer sich dieselbe als die abgekehrte Erdseite, oder als einen ganz anderen Weltkörper dachten.

Ueber die nähere physikalische Bestimmung dieser Sphären führt Aristoteles (De coelo II. 13 und 9.) an: „In die Mitte haben die Pythagoreer das Feuer gesetzt, die Erde aber als einen Stern, der sich um diesen Centralkörper in einem Kreise herumbewegt;" dieser Kreis ist dann eine Sphäre, welche, als die vollkommenste unter den Figuren, der Dekas entspricht. Es findet sich hierbei eine gewisse Aehnlichkeit mit unsern Vorstellungen vom Sonnensystem; als jenes Feuer aber dachten sie sich nicht die Sonne. „Sie halten sich," sagt Aristoteles, „dabei nicht an den Schein der Sinne, sondern an Gründe;" wie auch wir nach Gründen gegen die sinnliche Erscheinung schließen: und zwar pflegt dieß auch an uns noch als das erste Beispiel zu kommen, daß die Dinge an sich anders sind, als sie erscheinen. „Dieß Feuer, das in der Mitte ist, nannten sie die Wache des Zeus. Diese zehn Sphären machen nun, wie alles Bewegte, ein Getöne: aber jede ein verschiedenes, nach der Verschiedenheit ihrer Größe und Geschwindigkeit. Diese ist bestimmt durch die verschiedenen Abstände, welche zu einander ein harmonisches Verhältniß haben, nach den musikalischen Intervallen; hierdurch entsteht dann eine harmonische Stimme der sich bewegenden Sphären," ein harmonischer Welt-Choral.

Wir müssen das Grandiose dieser Idee anerkennen, daß im System der himmlischen Sphären Alles durch Zahlenverhältnisse bestimmt ist, die unter sich Nothwendigkeit haben und als Nothwendigkeit zu begreifen sind; ein System von Verhältnissen, das im Hörbaren, in der Musik, ebenso die Basis und das Wesen ausmachen muß. Es ist hier der Gedanke eines Systems des Weltgebäudes gefaßt; nur das Sonnensystem ist für uns vernünftig, die anderen Sterne haben dagegen keine Würde. Daß nun die Sphären singen, diese Bewegungen als Töne seyen, kann uns scheinen, dem Verstande so nahe zu liegen, als die Ruhe der Sonne und die Bewegung der Erde, obgleich Beides der Aussage der Sinne widerspricht; denn wie wir diese Bewegung

nicht sehen, so kann es seyn, daß wir auch jene Töne nicht hören. Und es ist ein leichter Einwurf, in diesen Räumen ein allgemeines Schweigen zu wähnen, weil wir von diesem Choral nichts hören; aber es ist schwerer, den Grund anzugeben, daß wir diese Musik nicht hören. Die Pythagoreer sagen, nach Aristoteles am zuletzt angeführten Orte, wir hören sie nicht, weil wir selbst darin leben, wie der Schmidt an seine Hammerschläge gewöhnt ist: weil sie zu unserer Substanz gehört und identisch mit uns ist, also nicht ein Anderes, das Schweigen, uns gegenübertritt, woran wir sie erst erkennen könnten, — wie wir ganz innerhalb dieser Bewegung begriffen sind. Diese Bewegung wird aber kein Ton, einmal, weil der reine Raum und die reine Zeit, die Momente der Bewegung, erst im beseelten Körper sich zur eigenen, unangeschlagenen Stimme erheben, und die Bewegung zu dieser fixirten eigenthümlichen Individualität erst im eigentlichen Thiere gelangt: und dann, weil die himmlischen Körper nicht als Körper sich zu einander verhalten, deren Ton eine äußerliche Berührung und Reibung, ein Anschlagen erfordert, gegen welches, als Vernichtung seiner Besonderheit, seine eigene momentane Individualität als Elasticität ertönt, sondern die himmlischen Körper frei von einander sind, und nur eine allgemeine, unindividuelle, freie Bewegung haben.

Das Tönen können wir also weglassen; die Musik der Sphären ist zwar eine große Vorstellung der Phantasie, für uns aber ohne wahres Interesse. Bleibt uns nun jene Idee, daß die Bewegung als Maß ein nothwendiges System von Zahlen sei, als das allein Vernünftige übrig: so müssen wir gestehen, daß bis auf den heutigen Tag nichts weiter geschehen ist. In gewisser Rücksicht sind wir wohl weiter, als Pythagoras: die Gesetze, die Excentricität, und wie sich die Abstände und die Zeiten des Umlaufs zu einander verhalten, wissen wir durch Keppler; aber das Harmonische, wodurch sich die Abstände bestimmen, dafür hat alle Mathematik noch das Gesetz des Fortgangs nicht

angeben können. Die empirischen Zahlen kennt man genau; aber Alles hat den Schein der Zufälligkeit, nicht der Nothwendigkeit. Man kennt eine ungefähre Regelmäßigkeit der Abstände, und hat so mit Glück noch Planeten da geahnt, wo man später Ceres, Vesta, Pallas u. s. w., nämlich zwischen Mars und Jupiter, entdeckt hat. Aber eine consequente Reihe, worin Vernunft ist, hat die Astronomie noch nicht darin gefunden: sie sieht vielmehr mit Verachtung auf die regelmäßige Darstellung dieser Reihe, die aber für sich ein höchst wichtiger, nicht aufzugebender Punkt ist.

d. Von ihrem Principe haben die Pythagoreer auch Anwendung auf die Seele gemacht, und so das Geistige als Zahl bestimmt. Aristoteles (De anim. I, 2) erzählt ferner, sie hätten gemeint, die Seele sey die Sonnenstäubchen: Andere, das, was dieselben bewegt; sie seyen darauf gekommen, weil diese sich immer bewegen, auch wenn vollkommene Windstille ist, und sie daher eigene Bewegung haben müßten. Dieß will nicht viel bedeuten; aber man sieht doch daraus, daß sie die Bestimmung des Selbstbewegens in der Seele gesucht haben. Die nähere Anwendung der Zahlenbegriffe auf die Seele machten sie nach einer andern Darstellung, die Aristoteles ebendaselbst anführt, folgendermaßen: „Der Gedanke sey das Eins; das Erkennen oder die Wissenschaft sey die Zwei, denn sie gehe allein auf das Eins. Die Zahl der Fläche aber sey die Vorstellung, die Meinung; die sinnliche Empfindung sey die Zahl des Körperlichen. Alle Dinge werden beurtheilt entweder durch den Gedanken, oder die Wissenschaft, oder die Meinung, oder die Empfindung." In diesen Bestimmungen, die man jedoch wohl spätern Pythagoreern zuschreiben muß, kann man wohl etwas Entsprechendes finden, da der Gedanke die reine Allgemeinheit ist, das Erkennen es schon mehr mit Anderem zu thun hat, indem es sich eine Bestimmung und einen Inhalt giebt, die Empfindung aber das nach seiner Bestimmtheit Entwickeltste ist. „Indem die Seele nun zugleich sich selbst bewege, so sei sie die

sich selbst bewegende Zahl;" was wir jedoch in keiner Verbindung mit der Monas ausgesprochen finden.

Dieß ist ein einfaches Verhältniß zu Zahlenbestimmungen. Ein verwickelteres führt Aristoteles (De anim. I, 3.) von Timäus an: „Die Seele bewege sich selbst, und deswegen auch den Körper, weil sie mit ihm verflochten sey; sie bestehe aus den Elementen und sey nach den harmonischen Zahlen getheilt, damit sie Empfindung und eine ihr unmittelbar inwohnende (σύμφυτον) Harmonie habe. Damit das Ganze einklingende Triebe habe, so hat Timäus die gerade Linie der Harmonie (εὐθυωρίαν) in einen Kreis umgebogen, und aus dem ganzen Kreise wieder zwei Kreise abgetheilt, die zweifach zusammenhängen: und den einen von diesen Kreisen wieder in sieben Kreise getheilt, damit, wie die Bewegungen des Himmels, so auch die der Seele seyen." Die Deutung dieser Vorstellungen hat leider Aristoteles nicht näher angegeben; sie enthalten ein tiefes Bewußtseyn der Harmonie des Ganzen, sind aber Formen, die für sich dunkel bleiben, weil sie ungeschickt und unpassend sind. Es ist immer eine gewaltsame Wendung, ein Kampf mit dem Material der Darstellung, wie in mythischen Formen und Verzerrungen; nichts hat die Weichheit des Gedankens, als der Gedanke selbst. Merkwürdig ist es, daß die Pythagoreer die Seele als ein System gefaßt haben, was von dem Systeme des Himmels ein Gegenbild sey. Im Platonischen Timäus kommt dieselbe Vorstellung ausgeführter vor: Plato giebt auch die näheren Zahlenverhältnisse, aber auch nicht ihre Bedeutung, an; man hat bis auf den heutigen Tag noch nichts besonders Kluges daraus machen können. So ein Zahlen-Arrangement ist leicht; aber die Bedeutung mit Sinnigkeit anzugeben, ist schwierig, und wird immer willkürlich bleiben.

Merkwürdig ist noch eine Bestimmung der Pythagoreer in Rücksicht auf die Seele; dieß ist die Seelenwanderung. Cicero (Tusc. Quaest. I, 16.) sagt, „Pherecydes, der Lehrer des Pythagoras, habe zuerst gesagt, die Seelen der Menschen seyen unsterb-

lich." Die Lehre von der Seelenwanderung erstreckt sich auch weit nach Indien hinein, und ohne Zweifel hat Pythagoras sie von den Aegyptern geschöpft; und dieß sagt Herodot (II, 123) ausdrücklich. Nachdem er von dem Mythischen der Aegypter in Ansehung der Unterwelt erzählt, fügt er hinzu: „Die Aegypter sind die Ersten gewesen, welche gesagt haben, die Seele des Menschen ist unsterblich, und geht, wenn der Körper zu Grunde geht, in ein anderes Lebendiges über; und wenn sie alle Landthiere, Meerthiere und Vögel durchgegangen sey, so nimmt sie wieder den Leib eines Menschen ein; in 3000 Jahren wird solch' eine Periode vollendet." Diogenes Laertius sagt daher (VIII, 14), die Seele durchlaufe nach Pythagoras einen Kreis. „Diese Vorstellungen," fährt Herodot fort, „sind auch unter den Hellenen: es giebt Einige, die früher oder später sich dieser Lehre bedient und davon gesprochen haben, als sey sie ihnen eigenthümlich; ich kenne deren Namen wohl, will ihn aber nicht schreiben." Er meint damit unläugbar Pythagoras und seine Schüler. In der Folge ist noch viel darüber gefabelt worden: „Pythagoras selbst soll versichert haben, daß er noch wisse, wer er früher gewesen sey; Hermes habe ihm das Bewußtseyn seines Zustandes vor seiner Geburt verliehen. Er habe als des Hermes' Sohn Aethalides gelebt: dann im Trojanischen Kriege als Euphorbus, Sohn des Panthoos, der den Patroklus getödtet und von Menelaus getödtet worden: drittens habe er als Hermotimus, viertens als ein Pyrrhos, Fischer von Delos, in Allem über 207 Jahre gelebt. Euphorbus' Schild habe Menelaus dem Apollo geweiht, und Pythagoras sich in den Tempel begeben, und von dem vermoderten Schild Zeichen angegeben, die vorher unbekannt, und woran man ihn wiedererkannt."[1] Mit den sehr verschiedenen albernen Geschichten wollen wir uns nicht aufhalten.

[1] Diog. Laërt. VIII, §. 4—5, 14; Porphyrius, §. 26—27; Jamblichus, c. XIV, §. 63. (Homer. Iliad. XVI. v. 806—808; XVII, v. 45, sqq.)

Wie der den Aegyptischen Priestern nachgeahmte Bund, so ist auch diese Orientalische, ungriechische Vorstellung von der Seelenwanderung gleich abzuschneiden; Beide sind von dem Griechischen Geiste zu entfernt gewesen, als daß sie Bestand und Entwickelung haben konnten. Bei den Griechen ist das Bewußtseyn höherer freier Individualität schon zu stark gewesen, als daß die Vorstellung der Seelenwanderung hätte haften können, wonach der freie Mensch, dieß fürsichseyende Beisichseyn übergehe in die Weise des Thieres. Sie haben zwar die Vorstellung von Menschen, die zu Quellen, Bäumen, Thieren u. s. w. geworden sind; aber es liegt die Vorstellung der Degradation dabei zu Grunde, die als eine Folge von Vergehen erscheint. Das Bestimmtere über diese Vorstellung der Pythagoreer führt Aristoteles (De anim. I, 3) an, indem er sie kurz auf seine Manier zu Richte macht: „Sie bestimmen nicht, aus welcher Ursache die Seele dem Körper inwohne, und wie dieser sich dabei verhalte. Denn wegen der Gemeinschaft handelt die Eine, der Andere leidet: jene bewegt, dieser wird bewegt; nichts hiervon geschieht aber bei gegen einander Zufälligen. Nach den Pythagoreischen Mythen nimmt die zufällige Seele den zufälligen Körper an; es ist so gut, als ob sie sagten, daß die Baukunst Flöten annehme. Denn die Kunst muß Werkzeuge gebrauchen, die Seele den Körper; jedes Werkzeug muß aber seine eigene Form und Gestalt haben.“ In der Seelenwanderung liegt, daß die Organisation des Körpers für die menschliche Seele etwas Zufälliges sey; diese Widerlegung des Aristoteles ist genügend. Philosophisches Interesse hätte allein die ewige Idee der Metempsychose, als der innere durch alle diese Formen durchgehende Begriff, die Orientalische Einheit, die sich in Alles gestaltet; hier haben wir nicht diesen Sinn, höchstens etwa eine Dämmerung davon. Soll die bestimmte Seele, als ein Ding, Alles durchwandern, so ist erstens die Seele nicht solch' ein Ding, wie die Leibnitzische Monade, die als Bläschen in der Tasse Kaffee vielleicht eine empfindende, denkende Seele wird:

zweitens hätte eine solche leere Identität des Seelendinges kein Interesse in Ansehung der Unsterblichkeit.

3. Was nun die praktische Philosophie des Pythagoras betrifft, die diesen Bemerkungen nahe liegt, so ist uns von philosophischen Ideen hierüber Weniges bekannt. Aristoteles (Magn. Moral. I, 1.) sagt von ihm, daß „er zuerst es versucht habe, von der Tugend zu sprechen, aber nicht auf die rechte Art; denn indem er die Tugenden auf die Zahlen zurückführte, so konnte er keine eigenthümliche Theorie derselben bilden." Die Pythagoreer haben, wie zehn himmlische Sphären, so auch zehn Tugenden angenommen. Die Gerechtigkeit wird unter Anderem beschrieben als die sich selbst auf gleiche Weise gleiche (ἴσακις ἴσος) Zahl: eine gerade Zahl, die mit sich selbst multiplicirt immer gerade bleibt. Die Gerechtigkeit ist allerdings das sich Gleichbleibende; dieß ist aber eine ganz abstracte Bestimmung, die auf Vieles paßt, und das Concrete nicht erschöpft, somit ganz im Unbestimmten bleibt.

Unter dem Namen der goldenen Worte haben wir eine Reihe von Hexametern, die eine Folge von moralischen Denksprüchen sind, die aber mit Recht spätern Pythagoreern zugeschrieben werden; es sind alte, allgemein bekannte Sittenregeln, die auf eine einfach würdige Art ausgesprochen sind, aber nichts Ausgezeichnetes enthalten. Sie fangen damit an, daß geboten wird, „die unsterblichen Götter, wie sie nach dem Gesetze vorliegen, zu ehren;" ferner heißt es: „Ehre den Eid, alsdann die glänzenden Heroen;" sonst wird fortgefahren, „Eltern zu ehren und Blutsverwandte" [1] u. s. f. Dergleichen verdient nicht als philosophisch angesehen zu werden, obgleich es bei dem Fortgange der Bildung von Wichtigkeit ist.

Wichtiger ist der Uebergang der Form des Sittlichen zu dem Moralischen in seiner Existenz. Wie zu Thales' Zeiten vor-

[1] Gnomicorum poëtarum opera. Vol. I. Pyth. aureum carmen, ed. Glandorf: Fragm. I, v. 1—4.

züglich die Gesetzgeber und Einrichter von Staaten die physische Philosophie hatten, so sehen wir bei Pythagoras die praktische Philosophie ebenso vorhanden, als Veranstaltung eines sittlichen Lebens. Dort ist die speculative Idee, das absolute Wesen, seiner Realität nach, in einem bestimmten sinnlichen Wesen: und ebenso das sittliche Leben in die Wirklichkeit versenkt, als der allgemeine Geist eines Volkes, als die Gesetze und Regierung desselben. Dagegen in Pythagoras sehen wir die Realität des absoluten Wesens in der Speculation aus der sinnlichen Realität erhoben und selbst als Wesen des Gedankens ausgesprochen, doch noch nicht vollständig: ebenso das sittliche Wesen zum Theil aus der allgemeinen bewußten Wirklichkeit herausgehoben; es ist wohl eine sittliche Einrichtung der ganzen Wirklichkeit, aber nicht als Leben eines Volkes, sondern einer Gesellschaft. Der Pythagoreische Bund ist eine willkürliche Existenz, nicht ein durch öffentliche Sanction anerkannter Theil einer Verfassung; und auch für seine Person hat Pythagoras, als Lehrer, sich wie die Gelehrten isolirt. Das allgemeine Bewußtseyn, der Geist eines Volkes ist die Substanz, deren Accidenz das einzelne Bewußtseyn ist; das Speculative ist daher, daß das rein allgemeine Gesetz absolut individuelles Bewußtseyn ist: so daß dieses, indem es daraus sein Wachsthum und seine Nahrung zieht, allgemeines Selbstbewußtseyn wird. Diese beiden Seiten aber treten uns nicht in der Form des Gegensatzes auf; erst in der Moral ist eigentlich dieser Begriff der absoluten Einzelnheit des Bewußtseyns, die Alles für sich thut. Daß dem Pythagoras aber dieß wesentlich vor dem Geiste gewesen ist, daß die Substanz der Sittlichkeit das Allgemeine ist, davon sehen wir bei Diogenes Laertius (VIII, 16.) ein Beispiel daran, daß „ein Pythagoreer auf die Frage eines Vaters, wie er seinem Sohne die beste Erziehung geben könne, ihm antwortete: Wenn er der Bürger eines wohl regierten Staats seyn wird.“ Dieß ist eine große, wahrhafte Antwort; diesem großen Principe, im Geiste seines Volkes

zu leben, sind alle anderen Umstände untergeordnet. Jetzt will man im Gegentheil die Erziehung vom Geiste der Zeit freihalten; der Mensch kann sich aber dieser höchsten Macht des Staats nicht entziehen, sondern steht, wenn er sich auch absondern will, bewußtlos unter diesem Allgemeinen. In eben diesem Sinne ist das Speculative der praktischen Philosophie des Pythagoras eben dieß, daß das einzelne Bewußtseyn sittliche Realität in diesem Bunde erhalten sollte. Aber wie die Zahl so ein Mittelding zwischen Sinnlichkeit und Begriff ist, so ist die Pythagoreische Gesellschaft die Mitte zwischen der allgemeinen wirklichen Sittlichkeit und dem, daß der Einzelne als Einzelner in der Moralität für seine Sittlichkeit zu sorgen hat, und diese als allgemeiner Geist entflohen ist. Wenn wir praktische Philosophie wieder auftreten sehen werden, werden wir sie so finden; überhaupt aber werden wir sie eigentlich nicht eher speculativ werden sehen, als bis auf die neuesten Zeiten.

Hiermit können wir uns begnügen, um uns eine Vorstellung von dem Pythagoreischen Systeme zu machen. Ich will jedoch noch kurz die Hauptmomente der **Kritik**, die Aristoteles (Met. I, 8) über die Pythagoreische Zahlenform giebt, anführen. Er sagt mit Recht erstens: „Wenn nur die Grenze und das Unbegrenzte, das Gerade und das Ungerade zu Grunde gelegt wird, so sagen die Pythagoreer damit nicht, wie die Bewegung wird, und wie, ohne Bewegung und Veränderung, Entstehen und Vergehen ist, oder die Zustände und Thätigkeiten der himmlischen Dinge." Dieser Mangel ist von Bedeutung; die arithmetischen Zahlen sind trockene Formen und dürftige Principien, denen Lebendigkeit und Bewegung fehlt. Zweitens sagt Aristoteles: „Es sind aus den Zahlen nicht andere Bestimmungen der Körper begreiflich, wie Schwere und Leichtigkeit;" oder zum Concreten kann die Zahl in dieser Weise nicht übergehen. „Sie sagen, es sey keine Zahl, außer der an den himmlischen Sphären," z. B. also eine himmlische Sphäre, und dann wieder eine Tugend oder eine natürliche

Erscheinung auf der Erde sind als ein und dieselbe Zahl bestimmt. An jedem Dinge oder Eigenschaft kann jede der ersten Zahlen aufgezeigt werden; aber insofern die Zahl eine nähere Bestimmung ausdrücken soll, so wird dieser ganz abstracte quantitative Unterschied ganz formell: wie wenn die Pflanze fünf sey, weil sie fünf Staubfäden hat. Es ist ebenso oberflächlich, als die Bestimmungen durch Stoffe oder durch Weltgegenden; ein Formalismus, dem ähnlich, wie man jetzt die Schemata von Elektricität, Magnetismus, Galvanismus, Compression und Expansion, Männlichem und Weiblichem auf Alles anwenden will: eine rein leere Bestimmtheit, wo vom Realen die Rede seyn soll.

Dem Pythagoras und seinen Schülern werden außerdem viele wissenschaftliche Gedanken und Entdeckungen zugeschrieben, die uns jedoch nichts angehen. So soll er, nach Diogenes Laertius (VIII. 14, 27.), erkannt haben: daß der Morgen- und Abendstern derselbe ist, und der Mond sein Licht von der Sonne bekommt. Das Musikalische ist schon bemerkt. Am berühmtesten ist jedoch der Pythagoreische Lehrsatz; er ist in der That der Hauptsatz in der Geometrie, und ist nicht anzusehen, wie irgend ein anderer Satz. Pythagoras soll, nach Diogenes (VIII. 12.) bei Findung dieses Satzes eine Hekatombe geschlachtet haben, er hat so die Wichtigkeit desselben eingesehen; und merkwürdig mag es wohl seyn, daß seine Freude soweit gegangen, deshalb ein großes Fest anzuordnen, wo die Reichen und das ganze Volk eingeladen waren. Der Mühe werth war es; es ist eine Fröhlichkeit, eine Feier geistiger Erkenntniß, — auf Kosten der Ochsen.

Andere Vorstellungen, die von den Pythagoreern zufälliger Weise und ohne Zusammenhang angeführt werden, sind ohne philosophisches Interesse und nur erzählungsweise zu erwähnen. Z. B. giebt Aristoteles (Phys. IV. 6.) an, daß „die Pythagoreer einen leeren Raum angenommen, den der Himmel einathme, und einen leeren Raum, der die Naturen von einander trenne,

und die Scheidung im Continuirlichen und Discreten mache; er sey zuerst in den Zahlen und trenne ihre Natur." Diogenes Laertius (VIII. 26—28.) führt ganz strohern (wie die Späteren überhaupt das Aeußerliche und Geistverlassene aufnehmen) noch Vieles an: „Die Luft, welche die Erde umgiebt, sey unbeweglich" (ἄσειστον, wohl durch sich selbst) „und krankhaft, und was in ihr, Alles sterblich; die oberste aber sey in ewiger Bewegung, und rein und gesund, und in ihr Alles unsterblich und göttlich. Sonne und Mond und die übrigen Sterne seyen Götter; denn in ihnen hat das Warme die Oberhand, die Ursache des Lebens. Der Mensch sey mit den Göttern verwandt, weil er des Warmen theilhaftig; daher Gott Vorsorge unserer habe. Von der Sonne dringe ein Strahl durch den dicken und kalten Aether, und belebe Alles; die Luft nennen sie den kalten Aether, das Meer und die Feuchtigkeit den dichten Aether. Die Seele sey ein Splitter des Aethers."

C. Die Eleatische Schule.

Die Pythagoreische Philosophie hat noch nicht die speculative Form des Ausdrucks für den Begriff; Zahlen sind nicht der reine Begriff, sondern der Begriff in der Weise der Vorstellung oder der Anschauung, also eine Vermischung von Beidem. Dieser Ausdruck des absoluten Wesens in einem Solchen, das ein reiner Begriff ist, oder einem Gedachten, und die Bewegung des Begriffs oder des Denkens ist das Nächste, was wir sehen, daß es nothwendig eintritt; und dieß finden wir in der Eleatischen Schule. In ihr sehen wir den Gedanken frei für sich selbst werden: in dem, was die Eleaten als das absolute Wesen aussprechen, den Gedanken sich selbst rein ergreifen, und die Bewegung des Gedankens in Begriffen. In der physischen Philosophie sahen wir die Bewegung als eine objective Bewegung vorgestellt, als ein Entstehen und Vergehen. Die Pythagoreer reflectirten ebenso wenig über diese Begriffe, sondern gebrauchten

auch ihr Wesen, die Zahl, als fließend. Indem jetzt aber die Veränderung in ihrer höchsten Abstraction als Nichts aufgefaßt wird, so verwandelt sich diese gegenständliche Bewegung in eine subjective, tritt auf die Seite des Bewußtseyns, und das Wesen wird das Unbewegte. Wir finden hier den Anfang der Dialektik, d. h. eben der reinen Bewegung des Denkens in Begriffen: damit den Gegensatz des Denkens gegen die Erscheinung oder das sinnliche Seyn, — dessen, was an sich ist, gegen das Für-ein-Anderes-Seyn dieses Ansich: und an dem gegenständlichen Wesen den Widerspruch, den es an ihm selbst hat, — die eigentliche Dialektik. Wenn wir zum Voraus darüber reflectiren, wie der Gang des reinen Gedankens beschaffen seyn müsse, so ergiebt sich: α) daß der reine Gedanke (das reine Seyn, das Eins) in seiner starren Einfachheit und Sichselbstgleichheit sich unmittelbar setzt, und alles Andere als das Nichtige; β) daß der zuerst schüchterne Gedanke — welcher, nachdem er erstarkt ist, das Andere gelten läßt und sich daran macht — erklärt, daß er alsdann das Andere ebenso in seiner Einfachheit auffaßt und an diesem selbst seine Nichtigkeit aufzeigt; γ) endlich setzt der Gedanke das Andere in der Mannigfaltigkeit seiner Bestimmungen überhaupt. So werden wir die Ausbildung der Eleaten in der Geschichte sehen. Diese Eleatischen Sätze interessiren noch jetzt die Philosophie, und sind nothwendige Momente, die in ihr vorkommen müssen.

Es ist zu dieser Schule **Xenophanes**, **Parmenides**, **Melissus** und **Zeno** zu rechnen. Xenophanes ist als der Stifter derselben anzusehen; Parmenides wird als sein Schüler angegeben, und Melissus, vorzüglich aber Zeno als Schüler des Parmenides. Sie sind in der That als Eleatische Schule zusammenzufassen; später verliert sie ihren Namen, heißt Sophistik, und auch ihr Local geht nach dem eigentlichen Griechenland über. Was Xenophanes angefangen, hat Parmenides und Melissus weiter ausgebildet, und ebenso was diese gelehrt, hat dann

Zeno vervollkommnet. Aristoteles (Metaph. I. 5.) charakterisirt die drei ersten so: „Parmenides scheint das Eins dem Begriffe nach (κατὰ τὸν λόγον) aufzufassen, Melissus der Materie nach (κατὰ τὴν ὕλην); deshalb sagt auch jener, es sey begrenzt (πεπερασμένον), dieser, es sey unbegrenzt (ἄπειρον). Xenophanes aber, der zuerst unter ihnen den Satz des Einen ausgesprochen, hat nichts weiter bestimmt (διεσαφήνισεν), und keine dieser beiden Bestimmungen (φύσεως) berührt: sondern in den ganzen Himmel — wie wir sagen, ins Blaue hinein — sehend, gesagt, Gott sey das Eine. Xenophanes und Melissus sind überhaupt etwas roher (μικρὸν ἀγροικότεροι); Parmenides aber dringt tiefer ein (μᾶλλον βλέπων)." Von Xenophanes und Melissus ist überhaupt weniger zu sagen; besonders, was von diesem in Fragmenten und in Nachrichten Anderer auf uns gekommen, ist noch in trüber Gährung, und es ist weniger Bewußtseyn über seine Begriffe vorhanden. Ueberhaupt waren die philosophische Sprache und Begriffe noch arm; und die Philosophie hat erst in Zeno ein reineres Aussprechen ihrer selbst erlangt.

1. Xenophanes.

Die Zeit, in die sein Leben fällt, ist bestimmt genug, und dieß ist hinreichend, und es ist gleichgültig, daß das Jahr seiner Geburt und seines Todes unbestimmt ist; er war überhaupt nach Diogenes Laertius (IX. 18). Zeitgenosse des Anaximander und Pythagoras. Von seinen nähern Schicksalen ist nur dieß bekannt, daß er, aber man weiß nicht warum, aus seiner Vaterstadt Kolophon in Klein-Asien nach Groß-Griechenland flüchtete, und sich vorzüglich zu Zankle (jetzt Messina) und Catana (noch jetzt Catanea) in Sicilien aufhielt. Daß er zu Elea gelebt, finde ich bei den Alten nirgends, obgleich alle neueren Geschichtsschreiber der Philosophie es einander nachschreiben; namentlich sagt Tennemann (B. I. S. 151 und 414), daß er sich um die 61. Olympiade (536 v. Chr.) von Kolophon nach Elea

begeben. Diogenes Laertius (IX. 20.) führt aber nur an, daß er um die 60. Olympiade blühte und zweitausend Verse über die Colonisation von Elea gemacht habe; woraus man also wohl geschlossen hat, daß er auch in Elea gewesen sey. Ausdrücklich sagt dieß Strabo am Anfange des sechsten Buchs, bei Gelegenheit der Beschreibung von Elea, nur von Parmenides und Zeno, die er Pythagoreische Männer nennt; erst von diesen Beiden hat daher auch die Eleatische Schule nach Cicero (Acad. Quaest. IV. 42.) ihren Namen. Xenophanes wurde bei hundert Jahr alt, und erlebte noch die Medischen Kriege; er soll so arm gewesen seyn, daß er nicht die Mittel hatte, seine Kinder begraben zu lassen, sondern sie mit eigenen Händen verscharren mußte. Nach Einigen hatte er keinen Lehrer; Andere nennen Archelaus, was gegen die Zeitrechnung wäre.

Er hat ein Buch „über die Natur" geschrieben, der allgemeine Gegenstand und Titel damaliger Philosophie; einzelne Verse sind uns davon aufbehalten, die noch kein Räsonnement zeigen. Professor Brandis in Bonn hat sie mit den Fragmenten des Parmenides und Melissus unter dem Titel: **Commentationum Eleaticarum P. I., Altonae 1813.** gesammelt. Die älteren Philosophen haben in Versen geschrieben, Prosa ist viel später; wegen der unbehülflichen und gährenden Sprache der Gedichte des Xenophanes nennt Cicero (Acad. Quaest. IV. 23.) sie: **minus boni versus.**

Was nun seine Philosophie betrifft, so hat zuerst Xenophanes das absolute Wesen als das Eine bestimmt und dieß auch Gott genannt: „Das All sey Eins, und Gott allen Dingen eingepflanzt; er sey unveränderlich, ohne Anfang, Mitte und Ende." [1] In einigen Versen des Xenophanes bei Clemens von Alexandrien (Strom. V. 14. p. 714. ed. Potter.) heißt es:

[1] Sext. Empir. Pyrrh. Hyp. I. 33. §. 225; Simpl. ad Phys. Arist. p. 5—6; Plut. De plac. philos. II. 4.

Einer der Götter ist unter den Göttern und Menschen der größte,
Weder an Geist noch Gestalt den sterblichen Menschen vergleichbar;

und bei Sextus Empiricus (adv. Math. IX. 144.)

Ueberall sieht er, und überall denkt er, und überall hört er.

Zu welchen Worten Diogenes Laertius (IX. 19.) noch hinzufügt: „Alles sey Denken und Vernunft und ewig." Hiermit hat Xenophanes den Vorstellungen von Entstehen und Vergehen, von Veränderung, Bewegung u. s. f. die Wahrheit abgesprochen, als gehören sie nur der sinnlichen Anschauung an; „er fand," sagt Tennemann (Bd. I. S. 156), „alles Entstehen unbegreiflich." Das Eine, als das unmittelbare Product des reinen Gedankens, ist in seiner Unmittelbarkeit das Seyn.

Die Bestimmung des Seyns ist für uns bekannt und trivial; aber wenn wir so vom Seyn und vom Eins wissen, so stellen wir es als besondere Bestimmung neben alle übrigen. Hingegen hier hat es den Sinn, daß alles Andere keine Wirklichkeit hat, sondern nur ein Schein ist. Unsere Vorstellung müssen wir dabei vergessen, wir wissen von Gott als Geist; aber, indem die Griechen nur die sinnliche Welt, diese Götter der Phantasie vor sich hatten, und darin keine Befriedigung fanden, so warfen sie dieß Alles als ein Unwahres weg, und kamen so zum reinen Gedanken. Es ist dieß ein ungeheurer Fortschritt; und der Gedanke ist so eigentlich das erste Mal frei für sich in der Eleatischen Schule hervorgetreten. Das Seyn, das Eine der Eleatischen Schule ist nur dieses Versenken in den Abgrund der abstracten Verstandes-Identität. Wie dieß das Erste ist, so ist es auch das Letzte, worauf der Verstand zurückkommt: wie dieß die neueste Zeit beweist, wo Gott nur als das höchste Wesen gefaßt wird. Wenn wir von Gott sagen, dieses höchste Wesen sey außer uns, über uns, wir können nichts von ihm erkennen, als daß es ist, so ist er das Bestimmungslose; denn wüßten wir Bestimmungen, so wäre dieß ein Erkennen. Dann ist das Wahrhafte nur, daß Gott der Eine ist, nicht in dem

Sinne, daß nur Ein Gott ist (dieß ist eine andere Bestimmung), sondern daß er nur dieß mit sich selbst Gleiche ist; darin ist denn keine andere Bestimmung enthalten, als in dem Ausspruche der Eleatischen Schule. Die moderne Reflexion hat zwar einen weiteren Weg durchgemacht, nicht nur durch das Sinnliche, sondern auch durch philosophische Vorstellungen und Prädicate von Gott, bis zu dieser Alles vernichtenden Abstraction; aber der Inhalt, das Resultat ist dasselbe.

Damit hängt das dialektische Räsonnement der Eleaten aufs Genaueste zusammen: sie haben nämlich näher bewiesen, daß nichts entsteht und vergeht. Diese Ausführung findet sich in der Schrift des Aristoteles **De Xenophane, Zenone et Gorgia**, c. 3: „Es ist unmöglich, sagt er,[1] daß, wenn etwas ist, es entstehe (und zwar bezieht er dieß auf die Gottheit); denn entweder müßte es aus Gleichem oder Ungleichem entstehen. Beides ist aber unmöglich; denn dem Gleichen kommt nicht zu, aus dem Gleichen mehr erzeugt zu werden, als zu erzeugen, da Gleiche dieselben Bestimmungen zu einander haben müssen." Mit der Annahme der Gleichheit fällt der Unterschied von Erzeugendem und Erzeugtem hinweg. „Eben so wenig kann Ungleiches aus dem Ungleichen entstehen; denn wenn aus Schwächerem das Stärkere oder aus Kleinerem das Größere oder aus Schlechterem das Bessere, oder umgekehrt das Schlechtere aus dem Besseren entspränge, so würde Nichtseyendes aus Seyendem entspringen: was unmöglich ist, also ist Gott ewig." Das ist dann als Pantheismus oder Spinozismus ausgesprochen worden, der auf dem Satze: **ex nihilo fit nihil**, beruhe.

[1] Daß hiermit Xenophanes gemeint sey, erhellt aus den Titeln sämmtlicher Beckerschen Handschriften, wie auch aus der Vergleichung dieser Stelle mit den uns übrig gebliebenen Versen des Xenophanes, ob sie gleich früher dem Zeno zugeschrieben wurde; was auch Hegel noch that, wenn er nicht, wie in manchen Vorlesungen, die Eleatischen Sätze in Ein Ganzes zusammenfaßte. Darin sah der Herausgeber die Berechtigung, sie an ihren gehörigen Ort zu setzen.

Weiter wird von Xenophanes die Einheit Gottes bewiesen: „Wenn Gott das Mächtigste von Allem ist, so kommt ihm zu, Einer zu seyn; denn sofern ihrer zwei oder noch mehrere wären, so wäre er nicht über sie mächtig: aber so weit ihm die Macht über die anderen fehlte, wäre er nicht Gott. Wenn also mehrere wären, so wären sie mächtiger und schwächer gegeneinander, also wären sie nicht Götter; denn Gottes Natur ist, nichts Mächtigeres über sich zu haben. Wären sie gleich, so hätte Gott nicht mehr die Natur, das Mächtigste seyn zu müssen; denn das Gleiche ist weder schlechter noch besser, als das Gleiche," — oder es ist nicht von ihm verschieden. „Wenn also Gott ist, und zwar ein solcher, so ist Gott nur Einer; er vermöchte nicht Alles, was er wollte, wenn mehrere wären. Indem er Einer ist, so ist er überall gleich, hört, sieht und hat auch die übrigen Empfindungen überall; denn wäre dieß nicht, so würden die Theile Gottes, der eine über den anderen mächtig seyn: was unmöglich ist. Da Gott sich allenthalben gleich ist, so hat er Kugelform; denn er ist nicht hier so, anderswo anders, sondern allenthalben so. Da er ewig und Einer und kugelförmig ist, so ist er weder unbegrenzt noch begrenzt. Unbegrenzt ist nämlich das Nichtseyende; denn dieses hat weder Mitte, noch Anfang und Ende, noch einen Theil: und ein Solches ist eben das Unbegrenzte. Wie aber das Nichtseyende ist, so ist nicht das Seyende. Gegenseitige Begrenzung würde Statt finden, wenn Mehrere wären; aber da nur das Eine ist, so ist es nicht begrenzt. Das Eine bewegt sich nicht, noch ist es unbewegt: unbewegt ist das Nichtseyende, denn in es kommt kein Anderes noch geht es in ein Anderes; bewegt wird aber nur das Mehrere, denn Eins müßte ins Andere sich bewegen. Das Eine ruht also weder, noch ist es bewegt; denn es ist weder dem Nichtseyenden, noch dem Vielen gleich. In allem diesen verhält sich Gott so; denn er ist ewig und Einer, sich selbst gleich, und kugelförmig, weder unbegrenzt noch begrenzt, weder ruhig noch

bewegt." Daraus, daß Nichts aus dem Gleichen oder Ungleichen entstehen könne, zieht Aristoteles (**De Xenophane, Zenone et Gorgia, c. 4.**) diese Folge: „daß es entweder nichts außer Gott gebe, oder auch alles Uebrige ewig sey."

Wir sehen hier eine Dialektik, die man metaphysisches Räsonnement nennen kann, dem das Princip der Identität zum Grunde liegt: „Das Nichts ist gleich Nichts, geht nicht ins Seyn über, noch umgekehrt; aus Gleichem kann daher nichts entstehen." Diese älteste Weise der Argumentation ist noch immer bis auf den heutigen Tag gültig: z. B. in den sogenannten Beweisen von der Einheit Gottes. Solches Verfahren besteht darin, Voraussetzungen zu machen, z. B. die Macht Gottes, und daraus zu schließen und Prädicate zu negiren; das ist die gewöhnlichste Weise unseres Räsonnirens. In Ansehung der Bestimmungen ist zu bemerken, daß sie, als ein Negatives, alle vom positiven, nur realen Seyn entfernt gehalten werden. Wir gehen zu dieser Abstraction einen trivialeren Weg, und brauchen nicht solche Dialektik, als die Eleatische Schule: wir sagen, Gott ist unveränderlich, die Veränderung kommt nur den endlichen Dingen zu (was wir gleichsam als Erfahrungssatz aufstellen); einerseits haben wir so die endlichen Dinge und die Veränderung, andererseits die Unveränderlichkeit in dieser abstracten absoluten Einheit mit sich. Es ist dieselbe Trennung, nur daß wir auch das Endliche als Seyn gelten lassen; was die Eleaten verworfen haben. Oder wir gehen auch aus von den endlichen Dingen zu den Arten, Gattungen, lassen nach und nach das Negative weg; und die höchste Gattung ist dann Gott, der, als das höchste Wesen, nur affirmativ ist, aber ohne alle Bestimmung. Oder wir gehen vom Endlichen zum Unendlichen über, indem wir sagen, daß das Endliche, als beschränkt, im Unendlichen seinen Grund haben müsse. In allen diesen Formen, die uns ganz geläufig sind, ist dieselbe Schwierigkeit der Frage enthalten, die in Ansehung der Eleatischen Gedanken Statt fin-

det: Wo kommt nun die Bestimmung her, wie ist sie zu fassen, sowohl in dem Einen selbst, das Endliche auf der Seite lassend, als auch, wie geht das Unendliche zum Endlichen heraus? Die Eleaten unterscheiden sich in ihren Gedanken von diesem unsern gewöhnlichen reflectirenden Denken dadurch, daß sie speculativ dabei zu Werke gegangen sind — nämlich das Speculative ist, daß die Veränderung gar nicht sey —: und daß sie so gezeigt haben, daß, so wie man das Seyn voraussetzt, die Veränderung an sich Widerspruch ist, ein Unbegreifliches; denn aus dem Eins, dem Seyn, ist die Bestimmung des Negativen, der Vielheit, entfernt. Während wir also in unserer Vorstellung die Wirklichkeit der endlichen Welt auch gelten lassen, so sind die Eleaten consequenter gewesen, indem sie dahin fortgegangen, daß nur das Eine sey, und daß das Negative gar nicht sey; eine Consequenz, die, wenn wir sie auch bewundern müssen, doch eine nicht minder große Abstraction bleibt.

Skeptiker sahen darin die Ansicht von der Ungewißheit aller Dinge, und Verse dieses Sinnes führt Sextus einige Mal [1] an:

Keiner hat je was Klares gewußt: noch wird er es jemals
Wissen, was von den Göttern sowohl ich sag' als vom Weltall.
Denn auch wenn's ihm glückte, daß er das Vollkommenste spräche,
Wüßt' er es selbst doch nicht; denn auf Allem haftet die Meinung.

Sextus verallgemeinernd erklärt dieß in der ersten Stelle so: „Wie wenn wir uns vorstellen, daß in einem Hause, worin sich viel Kostbarkeiten befinden, Mehrere das Gold bei Nacht suchten, so würde jeder meinen, er habe das Gold gefunden, aber es doch nicht gewiß wissen, wenn er es auch wirklich gefunden hätte. Ebenso treten die Philosophen in diese Welt, wie in ein großes Haus, die Wahrheit zu suchen; wenn sie auch sie erreichten, so würden sie doch nicht wissen können, sie erreicht zu haben." Das Xenophanische unbestimmte Ausdrücken könnte auch nur heißen, daß Keiner das wisse, was er (Xenophanes) hier

[1] adv. Math. VII. 47—52; 110—111; VIII. 326; Pyrrh. Hyp. II. 4, §. 18.

bekannt mache. An der zweiten Stelle legt es Sextus so aus, daß „Xenophanes nicht alle Erkenntniß aufhebe, sondern nur die wissenschaftliche und untrügliche: das meinende Wissen aber übrig lasse. Dieß sagt er darin: Auf Allem haftet die Meinung. So daß das Kriterium nach ihm die Meinung, d. h. das Wahrscheinliche ist, nicht das Feste und Sichere; Parmenides aber verdammte die Meinung." Allein consequent, seinem Einen gemäß, ist das Aufheben der Vorstellungen, das er im Vorhergehenden dialektisch thut: allein offenbar sey, Niemand wisse das Wahre, was er hiermit sage; wenn auch solcher Gedanke einem durch den Kopf gegangen, so habe er es nicht gewußt, daß dieß das Wahre sey, sondern es sey für einen Solchen auch nur eine Meinung.

Wir sehen hier in Xenophanes ein gedoppeltes Bewußtseyn: ein reines Bewußtseyn und Bewußtseyn des Wesens, und ein Bewußtseyn der Meinung; jenes war ihm das Bewußtseyn des Göttlichen, und es ist die reine Dialektik, welche gegen alles Bestimmte sich negativ verhält und es aufhebt. Wie er sich daher gegen die sinnliche Welt und die endlichen Gedankenbestimmungen erklärt, so spricht er sich auch am stärksten gegen die mythologischen Vorstellungen der Griechen von den Göttern aus. Er sagt unter Anderem bei Brandis (Comment. Eleat. P. I. p. 68.):

Aber wenn Hände nur hätten die Stiere und Löwen erhalten,
Werke der bildenden Kunst, wie Menschen, damit zu vollbringen:
Würden sie, Götterbilder erschaffend, solcherlei Körper
Ihnen verleihn, wie an Wuchs und Gestalt sie selber einhergehn.

Auch schmäht er über des Homer und Hesiodus' Vorstellungen von den Göttern in Versen, die uns Sextus (adv. Math. IX. 193) aufbewahrt hat:

Alles haben den Göttern Hesiodus, so wie Homerus,
Angehängt, was Schande und Tadel bei Menschen verdienet,
Stehlen und Ehebrechen und wechselseit'ges Betrügen.

Wie er auf der einen Seite das absolute Wesen so als

das Einfache bestimmte, das aber, was ist, durchdringt, und in ihm unmittelbar gegenwärtig ist: so philosophirt er auf der andern Seite über die Erscheinungen, worüber uns nur theils Fragmentarisches überliefert ist, theils haben solche physikalische Meinungen auch kein großes Interesse; sie sollten auch keine speculative Bedeutung mehr haben, so wenig als bei unsern Physikern. Wenn er in dieser Rücksicht sagt:

Aus der Erde ist Alles, in sie geht Alles zurücke,
Alle ja sind wir aus Erde zugleich und Wasser entsprungen,
Also ist Alles, was wächst und entsteht, nur Erde und Wasser; [1]

so hat dieß nicht den Sinn, als ob darin das Wesen, die physischen Principien, wie in dem Thaletischen Wasser ausgesprochen seyn sollten, wie Aristoteles ausdrücklich sagt, daß Keiner die Erde als das absolute Princip angesehen.

2. Parmenides.

Parmenides ist eine ausgezeichnete Figur in der Eleatischen Schule, und kommt zu bestimmtern Begriffen, als Xenophanes. Er war nach Diogenes (XI. 21.) aus einem angesehenen und reichen Geschlechte zu Elea geboren. Von seinem Leben ist indessen wenig bekannt; daß er ein Schüler des Xenophanes gewesen, giebt Aristoteles (Met. I. 5.) nur als eine Sage. Sextus Empiricus (adv. Math. VII. 111.) nennt ihn einen Freund (γνώριμος) des Xenophanes. Diogenes Laertius berichtet näher, „er habe den Anaximander gehört, auch den Xenophanes, sey diesem jedoch nicht gefolgt" (was nur auf den äußeren Aufenthalt zu gehen scheint); „er habe aber mit Aminias, und Diochätes, dem Pythagoreer, gelebt, sey diesem mehr gefolgt, und habe sich auch von jenem, nicht von Xenophanes, zu einem ruhigen Leben bewegen lassen." Daß sein Leben überhaupt zwischen Xenophanes und Zeno fällt, so daß er mit ihnen gleich-

[1] Sext. Empir. adv. Math. X. 313—314; Simplic. in Phys. Arist. p. 41.

zeitig, nur jünger als jener und älter als dieser war, ist ausgemacht. Nach Diogenes (IX. 23.) blühte er um die 69. Olympiade (504—501 v. Chr.). Am wichtigsten ist seine Reise nach Athen mit Zeno, wo Plato sie mit Sokrates sich unterreden läßt. Das ist im Allgemeinen anzunehmen; was jedoch daran geschichtlich ist, ist nicht auszumitteln. Im Theätet läßt Plato den Sokrates zu der Aufforderung, das System der Eleaten zu prüfen, sagen: „Den Melissus und die Anderen, welche das All als das ruhende Eine behaupten, scheue ich mich hart mitzunehmen, weniger aber, als den Parmenides. Denn dieser scheint mir, um mit Homer zu sprechen, zugleich ehrwürdig und gediegen; denn ich habe Gemeinschaft mit dem Mann gehabt, und schöne Reden von ihm gehört, als ich noch ganz jung, und er schon sehr alt gewesen." [1] Und im Platonischen Dialog Parmenides (p. 127. Steph. p. 4. Bekk.), wo die sich unterredenden Personen bekanntlich Parmenides und Sokrates sind, werden die historischen Umstände dieser Zusammenkunft noch näher bestimmt: „Parmenides sey schon sehr alt gewesen, mit ganz grauen Haaren, schön von Ansehen, ungefähr fünf und sechzig Jahr alt, Zeno nahe an vierzig." Tennemann (B. I. S. 415.) setzt diese Reise in die 80. Olympiade (460—457 v. Chr.) So scheint doch Sokrates, da er Ol. 77, 4 (469 v. Chr.) geboren, immer noch zu jung gewesen zu seyn, um solche Dialoge, wie Plato sie angiebt, geführt zu haben; auch gehört die Hauptsache dieses im Geiste der Eleatischen Schule geschriebenen Dialogs dem Plato selber an. Sonst wissen wir von Parmenides' Lebensverhältnissen noch, daß er auch bei seinen Mitbürgern in Elea in sehr hohem Ansehen stand, deren Wohlstand vorzüglich den Gesetzen, die Parmenides ihnen gab, zugeschrieben werden muß. [2] Auch finden wir in dem πίναξ des Cebes (ge-

[1] Platon. Theaet. p. 183. Steph. (p. 263. ed. Bekk.;) Sophist. p. 217. (p. 127.)

[2] Diog. Laert. IX. 23; et Casaubonus ad h. l.

gen den Anfang) „ein Parmenideisches Leben" sprichwörtlich für ein sittliches Leben gebraucht.

Es ist zu bemerken, daß Plato dort, wo bestimmt von der Eleatischen Schule die Rede ist, gar nicht des Xenophanes, sondern nur des Melissus und Parmenides erwähnt. Daß übrigens sonst Plato in einem seiner Dialoge dem Parmenides die Hauptrolle giebt, und ihm die erhabenste Dialektik in den Mund legt, die es je gegeben, dieß gehört noch nicht hierher. Wenn bei Xenophanes durch den Satz, aus Nichts wird Nichts, das Entstehen und was damit zusammenhängt oder darauf zurückgeführt werden kann, überhaupt negirt ist: so tritt bei Parmenides der Gegensatz von Seyn und Nichtseyn bestimmter, obgleich noch ohne Bewußtseyn auf. Sextus Empiricus und Simplicius haben uns nun die bedeutendsten Fragmente aus dem Gedichte des Parmenides aufbehalten; denn auch Parmenides trug seine Philosophie als Gedicht vor. Das erste lange Fragment bei Sextus (adv. Math. VII. 111.) ist ein allegorischer E i n g a n g zu seinem Gedichte von der Natur. Dieser Eingang ist majestätisch, zeigt uns die Manier der Zeit, und im Ganzen eine energische, heftige Seele, welche mit dem Wesen ringt, es zu fassen und auszusprechen. Wir können des Parmenides Philosophie meist mit seinen eigenen Worten geben. Der Eingang lautet:

Rosse, die fort mich trugen, so wie ihr Muth sie beseelte,
Brachten mich auf die vielgepriesene Straße der Göttin,
Welche den wissenden Mann zu jeglicher Kenntniß hinanführt.
Jungfraun wiesen die Bahn. Es tönt' in den Büchsen der Räder
Heiß die Achse, als schnell herbei des Helios Töchter
Eilten, die Wohnung der Nacht verlassend, zum Lichte sich drängend,
Und mit mächtigen Händen den hüllenden Schleier erhebend.

Die Jungfraun sollen nach Sextus (adv. Math. VII. 112—113.) die Sinne, des Helios Töchter insbesondere die Augen seyn.

Alldort stehen die Thore der Wege der Nacht und des Tages.
Jetzo nahten den großen Pforten die himmlischen Jungfraun,

Deren doppelte Schlüssel die strafende Dike bewahret.
Dieser redeten zu mit sanften Worten die Mädchen,
Und bewogen sie klug, den eichelförmigen Riegel
Ungesäumt von den Thoren hinwegzuschieben. Doch jene
Oeffneten alsobald die gähnende Weite der Pforten,
Trieben sodann durchs off'ne Thor die Ross' und den Wagen.
Freundlich empfing mich die Göttin, ergriff mit der Hand meine Rechte;
Und zu mir sich wendend, begann sie also die Rede:
O, Du, der unsterblichen Lenkern und Rossen gesellet,
Kamst hierher in meinen Pallast, sey, Jüngling, willkommen.
Denn kein böses Geschick hat dieses Pfads Dich geführet
(Wahrlich, er liegt weitab von den Bahnen der sterblichen Menschen),
Sondern Themis und Dike. Nun sollst Du auch Alles erkunden,
Was das unwankende Herz der überredenden Wahrheit,
Was der Sterblichen Meinungen sind, auf die nicht zu trauen.
Aber von solcherlei Weg' halt' fern die forschende Seele.
Laß auf diesem Wege die vielversuchte Gewohnheit
Nicht Dich zwingen, dem unbedachtsamen Auge zu folgen,
Oder dem schallenden Ohr und der Zung'. Du erwäge bedächtig
Nur mit Deiner Vernunft die Lehre, die vielfach geprüfte,
Die ich verkünden Dir will. Denn es fehlt allein die Begierde
Ihres Wegs.

Hierauf entwickelt die Göttin nun Alles: das doppelte Wissen α) des Denkens, der **Wahrheit**, und β) der Meinung, als die zwei Theile des Gedichts. In einem andern Fragmente bei Simplicius zu Aristoteles' Physik (p. 25; 19, a) und bei Proklus zum Timäus (p. 29. b), ist uns der Haupttheil dieser Unterweisung aufbehalten: „Vernimm," spricht die Göttin, „welches die beiden Wege des Wissens sind. Der eine, daß nur das Seyn, und daß nicht ist das Nichtseyn, dieß ist der Ueberzeugung Pfad, auf ihm ist die Wahrheit. Der andere, daß das Seyn nicht ist, und daß nothwendig das Nichtseyn, von diesem sage ich Dir, daß er der ganz unvernünftige Weg ist; denn das Nichtseyn kannst Du nicht erkennen, noch erreichen, noch aussprechen." Das Nichts verkehrt sich in der That in Etwas, indem es gedacht oder gesagt wird; wir sagen Etwas, denken Etwas, wenn wir das Nichts denken und sagen wollen. „Es ist nothwendig, daß das Sagen und das Denken das Seyende ist; denn das Seyn ist, aber das Nichts ist gar nicht." Dieß

ist die kurze Bestimmung, und in dieß Nichts fällt die Negation überhaupt, in concreterer Form die Grenze, das Endliche, die Beschränktheit; **determinatio est negatio**, ist der große Satz des Spinoza. Parmenides sagt, welche Form auch das Negative annehmen mag, es ist gar nicht. Das Nichts für das Wahre zu halten, ist „der Weg des Irrthums, auf dem die nichts wissenden doppelköpfigen Sterblichen umherschweifen. Rathlosigkeit in ihren Gemüthern lenkt den irrenden Sinn. Sie werden als Taube und staunende Blinde, als verwirrte Horden getrieben, welche das Seyn und das Nichtseyn für dasselbe halten, und dann wieder nicht für dasselbe;" der Irrthum ist, sie mit einan- zu verwechseln, ihnen denselben Werth zu geben: oder sie zu unterscheiden, als ob das Nichtseyende das Begrenzte überhaupt wäre. „So windet ihrer Aller Weg sich in sich selbst wieder zurück;" er ist eine sich beständig widersprechende, sich auflösende Bewegung: der menschlichen Vorstellung gelte jetzt dieß für das Wesen, jetzt sein Gegentheil, und dann wieder eine Vermischung von Beiden.

Simplicius zur Physik des Aristoteles (p. 17. a; 31, 19.) führt ferner an: „Die Wahrheit ist aber nur das Ist: dieß ist unerzeugt und unvergänglich, ganz, Eines Geschlechts (μουνογενές), unbewegt und ohne Ende; es war nicht, noch wird es seyn, sondern jetzt ist Alles zugleich. Denn welche Geburt wolltest für dasselbe Du suchen? Wie und woher sollte es vermehrt seyn? Daß aus dem Nichtseyenden, werde ich Dir nicht erlauben, weder zu sagen noch zu denken; denn es ist weder sagbar noch denkbar, daß das Ist nicht ist. Welche Nothwendigkeit hätte später oder früher es aus dem Nichts anfangen lassen? So muß es durchaus nur seyn, oder nicht: noch wird die Stärke der Ueberzeugung jemals aus dem Nichtseyenden etwas Anderes entstehen lassen. So ist Entstehen verschwunden, und Untergang unglaublich. Das Seyn ist nicht trennbar, denn es ist ganz sich selbst gleich; es ist nicht irgendwo mehr, sonst hinge

es nicht zusammen; noch weniger, sondern Alles ist voll vom Seyenden. Das All ist Ein Zusammenhang, denn Seyendes fließt mit dem Seyenden zusammen; es ist unveränderlich, und ruht fest in sich selbst: die starke Nothwendigkeit hält es in den Banden der Grenze. Daher kann man nicht sagen, es sey unvollendet; denn es ist ohne Mangel, aber nichtseyend entbehrte es Alles." Dieses Seyn ist nicht das Unbestimmte (*ἄπειρον*), da es in den Schranken der Nothwendigkeit gehalten ist: wie denn Aristoteles dem Parmenides das Begrenzen zuschreibt. Grenze ist ein Ausdruck, bei dem es unbestimmt bleibt, in welchem Sinne er zu nehmen; bei Parmenides ist dieß absolut Begrenzende aber als *δίκη* die schlechthin in sich bestimmte absolute Nothwendigkeit: und es ist von Wichtigkeit, daß er über den wüsten Begriff des Unendlichen hinausgegangen. „Das Denken und das, um weswillen der Gedanke ist, ist dasselbe. Denn nicht ohne das Seyende, in welchem es sich ausspricht (*ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστίν*), wirst du das Denken finden; denn es ist nichts und wird nichts seyn, außer dem Seyenden." Das ist der Hauptgedanke. Das Denken producirt sich; und was producirt wird, ist ein Gedanke. Denken ist also mit seinem Seyn identisch; denn es ist nichts außer dem Seyn, dieser großen Affirmation. Plotin, indem er (V. Ennead. I. 8.) dieß letzte Fragment anführt, sagt, „daß Parmenides diese Ansicht ergriff, insofern er das Seyende nicht in den sinnlichen Dingen setzte; denn das Seyn mit dem Denken identificirend, behauptete er es als unveränderlich." Die Sophisten folgerten daraus: „Alles ist Wahrheit, es giebt keinen Irrthum; denn Irrthum ist das Nichtseyende, das nicht zu denken ist."

Indem hierin die Erhebung in das Reich des Ideellen zu sehen ist, so hat mit Parmenides das eigentliche Philosophiren angefangen; Ein Mensch macht sich frei von allen Vorstellungen und Meinungen, spricht ihnen alle Wahrheit ab, und sagt, nur die Nothwendigkeit, das Seyn ist das Wahre. Dieser An-

fang ist freilich noch trübe und unbestimmt, und es ist nicht weiter zu erklären, was darin liegt; aber gerade dieß Erklären ist die Ausbildung der Philosophie selbst, die hier noch nicht vorhanden ist. Damit verband sich die Dialektik, daß das Veränderliche keine Wahrheit habe; denn wenn man diese Bestimmungen nimmt, wie sie gelten, so kommt man auf Widersprüche. Ferner haben wir bei Simplicius (in Arist. Phys. p. 27, b; 31, b.) bildliche Darstellungen des Parmenides: „Weil die äußerste Grenze des Seyns vollkommen ist, so ist es von allen Seiten her der Masse einer wohlkreisenden Kugel gleich, von der Mitte her allenthalben sich in Gleichgewicht haltend; denn es darf nicht um etwas größer oder kleiner hier oder dort seyn. Denn es ist kein Nichtseyendes, das ihm wehrte, zum Gleichen hinzudringen," zur Einheit mit sich selbst zu kommen; „und es ist kein Seyendes, wo es leer vom Seyenden wäre, hier mehr, dort minder. Weil das All ohne Mangel ist, so ist es allenthalben auf dieselbe Weise sich gleich in seinen Bestimmungen." Plotin am angeführten Orte sagt: „Er vergleiche das Seyn mit der Kugelgestalt, da es Alles in sich begreife, und das Denken nicht außerhalb desselben, sondern in ihm enthalten sey." Und Simplicius: „Man müsse sich nicht wundern; denn wegen der poetischen Haltung halte er sich auch an eine mythologische Fiction (πλάσματος)" Uns fällt dabei sogleich ein, daß die Kugel begrenzt, überdieß im Raume ist, und daher ein Anderes darüber seyn muß: dann ist der Begriff der Kugel doch die Gleichheit des Verhaltens von Unterschiedenem, ungeachtet eben die Ununterschiedenheit ausgedrückt werden sollte; also ist dieß kein consequentes Bild.

Dieser Lehre der Wahrheit fügt nun Parmenides noch die Lehre der menschlichen Meinungen, das täuschende System der Welt hinzu. Nach Simplicius zu Aristoteles' Physik (p. 7, b; 39, a.) sagt er: „Die Menschen setzten zwei Formen in ihren

Meinungen, deren die eine nicht seyn sollte, und worin sie sich geirrt haben; sie stellen sie einander an Gestalt und Zeichen, getrennt von einander, entgegen. Das Eine, das ätherische Feuer der Flamme, ganz fein, mit sich selbst durchaus identisch, aber nicht mit dem Andern identisch, sondern auch jenes für sich: gegenüber das Nächtliche, oder das dichte und schwere Wesen." Von jenem wird Wärme, Weichheit, Leichtigkeit, von diesem das Kalte ausgesagt. „Aber da Alles Licht und Nacht genannt wird, und die Bestimmungen derselben den einen und den andern Dingen zukommen: so ist Alles zugleich erfüllt von Licht und dunkler Nacht, die Beide gleich sind, da Nichts ohne Beide ist;" wie Aristoteles (Met. I. 3 und 5.) und die anderen Geschichtsschreiber dem Parmenides einmüthig dieß zuschreiben, daß er für das System der erscheinenden Dinge zwei Principe aufstelle, das Warme und das Kalte, durch deren Verbindung Alles ist. Das Licht, das Feuer ist als das Thätige, Belebende: die Nacht, das Kalte, als das Leidende bestimmt.

Parmenides spricht auch auf Pythagoreische Weise — wie ihn denn auch Strabo einen ἀνὴρ Πυθαγορεῖος nannte — in folgender, auch mythologischer Vorstellung: „Es seyen Kronen über einander geflochten, von denen immer die eine aus dem Undichten, die andere aus dem Dichten sey, zwischen welchen andere, die aus Licht und Finsterniß gemischt seyen, sich befänden. Die engeren seyen aus unreinem Feuer, die über ihnen aber aus Nacht, durch welche die Kraft der Flamme geht. Was sie aber alle zusammenhalte, sey ein Festes, wie eine Mauer, unter welchem eine feurige Krone sey: und die mittelste der undichten wiederum eine feurige. Die mittelste unter den gemischten aber sey die Göttin, die Alles regiert, der Vertheiler (κληροῦχος), die Dike und die Nothwendigkeit. Denn sie sey von aller irdischen Erzeugung und Vermischung das Princip, welches das Männliche mit dem Weiblichen und umgekehrt sich zu vermischen treibt; sie habe den Amor sich zum Gehülfen

angenommen, und als den ersten aller Götter ihn erzeugt. Die Luft sey eine Abscheidung (ἀναπνοή) der Erde, das Ausathmen des Feuers die Sonne und die Milchstraße, aus Luft und Feuer gemischt der Mond" u. s. w. [1]

Es bleibt nun noch übrig, die Art und Weise anzugeben, wie Parmenides die Empfindung und das Denken erklärte; was allerdings zunächst als Materialismus erscheinen könnte. Theophrast [2] bemerkt nämlich in dieser Hinsicht: „Parmenides hat gar nichts Näheres hierüber bestimmt, sondern nur daß, da es zwei Elemente gebe, die Erkenntniß nach dem Ueberwiegen des einen oder des andern bestimmt sey; denn jenachdem das Warme oder das Kalte überwiege, werde der Gedanke ein anderer: besser und reiner sey der durch das Warme, doch bedürfe auch er noch eines gewissen Ebenmaßes.

> Denn wie Jeglichem bleibt in den irrenden Gliedern die Mischung,
> Also ist auch der Verstand den Menschen gesellt; da dasselbe,
> Was sich im Menschen besinnt, zugleich der Glieder Natur ist,
> Allen sowohl als dem All; denn das Meiste ja ist der Gedanke.

So nimmt er also Empfinden und Denken als dasselbe, und läßt Gedächtniß und Vergessen aus diesen durch die Mischung entstehen; wenn sie sich aber in der Mischung gleich kommen, ob dieß das Denken sey oder nicht, und welcher Zustand dieß sey, das läßt er unbestimmt. Daß er aber auch dem Entgegengesetzten an und für sich Empfindung zuschrieb, ist klar, indem er sagt: Das Todte empfinde nicht das Licht, das Warme und die Stimme, weil ihm das Feuer fehlt; es empfinde aber das Kalte, die Stille und das Entgegengesetzte, und überhaupt habe jedes Seyende eine gewisse Erkenntniß." In der That ist diese Ansicht des Parmenides aber vielmehr das Gegentheil des

[1] Plutarch. De plac. phil. II. 7; Euseb. XV. 38; Stob. Ecl. Phys. c. 23, p. 482—484; Simplicius in Arist. Phys. p. 9, a; 7, b; Arist. Met. I. 4; Brandis Comment. Eleat., p. 162

[2] De sensu, p. 1. ed. Steph. 1557. (citante Fülleborn p. 92).

Materialismus; denn dieser besteht darin, die Seele aus Theilen, unabhängigen Kräften (das hölzerne Pferd der Sinne) zusammenzusetzen.

3. Melissus.

Es ist wenig von dem Leben des Melissus zu sagen: Diogenes Laertius (IX. 24.) nennt ihn einen Schüler des Parmenides, allein dieß Schüler-Seyn ist etwas Unbestimmtes; es wird ebenso von ihm angegeben, daß er mit Heraklit umgegangen. Er war ein Samier, wie Pythagoras, sonst ein angesehener Staatsmann unter seinem Volke; es wird von Plutarch (in Pericle, 26.) angeführt, daß er, als Admiral der Samier, in einer Schlacht einen Sieg über die Athener davon getragen habe. Er blühte um die 84. Olympiade (444 v. Chr.)

Auch in Ansehung seiner Philosophie ist wenig von ihm zu bemerken; Aristoteles, wo er seiner erwähnt, erwähnt ihn immer mit Parmenides zusammen, als ihm gleich in seinen Gedanken. Von seiner prosaischen Schrift über die Natur hat Simplicius zu Aristoteles Physik (p. 7. sqq.) uns mehrere Fragmente erhalten, welche dieselben Gedanken und Argumentationen, wie des Parmenides, nur zum Theil etwas ausgeführter zeigen. Es wäre die Frage, ob das Räsonnement, worin gezeigt wird, daß die Veränderung nicht ist oder sich widerspreche, welches bei Aristoteles, in seinem lückenhaften und an einzelnen Stellen höchst corrupten Werke über Xenophanes, Zeno und Gorgias (c.1.), dem Xenophanes zugeschrieben wird, nicht dem Melissus angehöre. [1]

Da der Anfang fehlt, worin gesagt ist, wessen Räsonnement es ist, so sind nur Vermuthungen für Xenophanes. Die Schrift fängt mit den Worten an: „Er sagt," ohne daß ein

[1] In der That, da die Vergleichung dieses Räsonnements mit den Fragmenten des Melissus, die uns Simplicius (in Arist. Physica und De coelo) aufbewahrt hat, diese Vermuthung außer Zweifel setzt: so mußte der Herausgeber dasselbe hierher ziehen, wiewohl Hegel es, wenn er die Eleaten getrennt darstellte, beim Xenophanes vortrug.

Name genannt wäre. Es kommt also allein auf die Ueberschrift an, ob Aristoteles die Philosophie des Xenophanes vorträgt; und da ist zu bemerken, daß andere Handschriften andere Ueberschriften haben. Ja, es wird in dieser Schrift (c. 2.) eine Meinung von Xenophanes so erwähnt, daß es scheinen sollte, als ob, wenn das Vorhergehende, von Aristoteles Angeführte er dem Xenophanes zuschriebe, er anders davon sprechen würde. Es ist möglich, daß Zeno gemeint ist, wie die Inschrift auch häufig lautet. Es ist eine in der Form gebildetere Dialektik und mehr Reflexion darin, als, nach den Versen, nicht nur von Xenophanes, sondern selbst von Parmenides zu erwarten ist. Da Aristoteles ausdrücklich sagt, Xenophanes habe noch nichts deutlich bestimmt: so ist das gebildete Räsonnement, welches im Aristoteles enthalten ist, wohl dem Xenophanes abzusprechen; wenigstens ist soviel gewiß, daß Xenophanes selbst seine Gedanken noch nicht so geordnet und bestimmt auszusprechen wußte, als sie hier angegeben sind. Dort heißt es nun:

„Wenn etwas ist, so ist es ewig, (ἀΐδιον)." Ewig ist ein ungeschickter Ausdruck, denn wir denken gleich dabei an Zeit, mischen Vergangenheit und Zukunft hinein, als eine unendlich lange Zeit; aber davon ist die Rede, dieß ἀΐδιον sey das Sichselbstgleiche, Unsinnliche, Unwandelbare, rein Gegenwärtige, ohne daß eine Zeitvorstellung hereinkomme. Es ist, Entstehen und Veränderung ist ausgeschlossen; wenn es entstände, so entstände es aus dem Nichts oder aus dem Seyn. „Es ist unmöglich, daß Etwas aus dem Nichts entstehe. Möge nun Alles entstanden seyn oder nur nicht Alles ewig seyn, in beiden Fällen würde es aus dem Nichts entstehen. Denn wenn Alles entstanden wäre, so würde vorher Nichts gewesen seyn. Wenn nur Einiges das Seyende wäre, aus welchem das Uebrige entspränge, so würde das Eins mehr und größer werden. Aber das Mehr und Größere würde so aus dem Nichts seiner selbst entstehen; denn im Wenigern ist nicht sein Mehr, noch im Kleinern sein

Größeres enthalten." — Simplicius zur Physik des Aristoteles (p. 22. b.) fügt hinzu: „Ebenso wenig kann Etwas aus dem Seyenden entstehen; denn das Seyende ist ja schon, entsteht also nicht erst aus dem Seyenden." — „Als ewig ist das Seyende auch unbegrenzt, da es keinen Anfang hat, aus dem es wäre, noch ein Ende, worein es aufhörte. Das unendliche All ist Eines; denn wenn Zwei oder Mehrere wären, so würden sie einander begrenzen," also einen Anfang und Ende haben; das Eine wäre das Nichts des Andern, und käme aus diesem Nichts her. „Dieß Eine ist sich selbst gleich; denn wenn Ungleiches wäre, so wäre nicht mehr das Eins, sondern Viele gesetzt. Dieß Eine ist ebenso unbeweglich; denn es bewegt sich nicht, da es nicht in Etwas übergeht. Uebergehend aber würde es sich in das Volle, oder in das Leere bewegen müssen: in das Volle nicht, dieß ist unmöglich; in das Leere ebensowenig, denn dieß ist das Nichts. Das Eins ist darum ebenso schmerzlos und gesund, nicht in Stellung oder Gestalt sich verändernd, noch sich mit Anderem vermischend. Denn alle diese Bestimmungen schlössen in sich, daß das Nichtseyende entstehe, und das Seyende vergehe; was unmöglich ist." Es ist also auch hier der Widerspruch aufgezeigt, wenn man von Entstehen und Vergehen spricht.

Diesem Wahren und dieser Wahrheit setzt nun Melissus die Meinung entgegen. Die im Wesen vertilgte Veränderung und Vielheit tritt auf die andere Seite, in das Bewußtseyn, als in ein Meinendes; es ist nothwendig, dieß zu sagen, wenn nur die negative Seite, das Aufheben dieser Momente, das prädicatlose Absolute festgehalten wird. „In der sinnlichen Anschauung sey das Gegentheil für uns vorhanden, nämlich eine Menge von Dingen, ihre Veränderung, ihr Entstehen und Vergehen, und ihre Vermischung. Dadurch tritt nun jenes erste Wissen neben dieses zweite, welches ebenso viel Gewißheit für das gemeine Bewußtseyn hat, als das erste." Melissus scheint für

das Eine oder das Andere nicht entschieden zu haben: sondern, schwebend zwischen Beiden, darauf das Erkennen der Wahrheit eingeschränkt zu haben, daß überhaupt zwischen zwei entgegengesetzten Wissen die wahrscheinlichere Meinung vorzuziehen sey, aber daß dieß Vorgezogene selbst nur für die stärkere Meinung, nicht für Wahrheit anzusehen sey. So drückt sich Aristoteles über ihn aus.

Wenn dann Aristoteles dieß Bestimmte in Ansehung des Unterschiedes seiner Philosophie von der des Parmenides angiebt, daß erstens Parmenides das Eins als Wesen des Gedankens, Melissus als Materie aufzufassen scheine: so ist zu bemerken, daß eben im reinen Wesen, Seyn oder Eins, dieser Unterschied hinwegfällt. Es ist sowohl reine Materie als reiner Gedanke (wenn ich von diesem Unterschiede spreche) für Parmenides und Melissus selbst nicht vorhanden, sondern aufgehoben; und es müßte nur in der Weise ihres Ausdrucks seyn, wodurch der Eine, nach Aristoteles' Bemerkung (Phys. I. 2), wegen seiner rohern Behandlungsweise (μᾶλλον φορτικός), es mehr so aufgefaßt zu haben scheinen könnte. Besteht zweitens ihr Unterschied darin, daß Parmenides das Eine als begrenzt bestimmt habe, Melissus aber als unbegrenzt: so widerspräche dieß Begrenztseyn des Eins in der That unmittelbar der Philosophie des Parmenides; denn da die Grenze das Nichtseyn des Seyns ist, so setzte er das Nichtseyn. Allein wenn Parmenides von Grenze spricht, so sehen wir überhaupt, daß seine poetische Sprache nicht überall bestimmt ist; dann aber ist Grenze, als reine Grenze, selbst einfaches Seyn und absolute Negativität, worin alles Andere, was sonst gesagt und gesetzt wird, aufgehoben ist. Die Nothwendigkeit, als diese reine Negativität und Bewegung in sich selbst, obgleich unbewegter Gedanke, ist absolut an ihr Gegentheil gebunden. Drittens könnte man sagen, daß Parmenides eine Wissenschaft der Meinung oder Wirklichkeit zugleich aufstellte, der also das Seyn als Wesen für den Gedanken mehr entgegen stände, als bei Melissus:

4. Zeno.

Zeno's Eigenthümlichkeit ist die Dialektik, die eigentlich mit ihm erst anfängt; er ist der Meister der Eleatischen Schule, in welchem das reine Denken derselben zur Bewegung des Begriffs in sich selbst, zur reinen Seele der Wissenschaft wird. Nämlich in den bisherigen Eleaten sehen wir nur den Satz: „Das Nichts hat keine Realität, ist gar nicht; und was Entstehen und Vergehen heißt, fällt also hinweg." Hingegen bei Zeno sehen wir zwar auch eben solch' Setzen des Einen, und Aufheben dessen, was ihm widerspricht; aber wir sehen zugleich nicht mit dieser Behauptung anfangen, sondern die Vernunft den Anfang damit machen, ruhig in sich selbst an demjenigen, was als seyend gesetzt wird, seine Vernichtung aufzuzeigen. Parmenides behauptete: „Das All ist unveränderlich, denn in der Veränderung wäre das Nichtseyn dessen gesetzt, was ist; aber es ist nur Seyn, im Satz, Nichtseyn ist, widerspricht sich Subject und Prädicat." Zeno hingegen sagte: „Setzt eure Veränderung; an ihr als Veränderung ist das ihr Nichts, oder sie ist nichts." Dabei war Jenem Veränderung: bestimmte, erfüllte Bewegung. Zeno sprach und wandte sich gegen die Bewegung als solche, oder die reine Bewegung: „Das reine Seyn ist nicht Bewegung, es ist vielmehr das Nichts der Bewegung." Besonders merkwürdig sehen wir in Zeno das höhere Bewußtseyn, daß Eine Bestimmung negirt wird, diese Negation selbst wieder eine Bestimmung ist, und dann in der absoluten Negation nicht Eine Bestimmung, sondern beide entgegengesetzte negirt werden müssen. Dieß ahnet Zeno; und weil er voraussah, daß Seyn das Gegentheil des Nichts ist, so negirt er von dem Einen das, was vom Nichts gesagt werden müßte. Aber ebenso müßte es auch mit dem Uebrigen geschehen. Diese höhere Dialektik finden wir bei Plato in seinem Parmenides; hier bricht dieß nur von einigen Bestimmungen hervor, nicht von den Bestimmungen des Einen und des Seyns selbst. Das höhere Bewußtseyn ist das Bewußtseyn über die Nichtig-

keit des Seyns ebenso, als eines Bestimmten gegen das Nichts, theils in Heraklit und dann in den Sophisten; es bleibt damit keine Wahrheit, kein Ansichseyendes, sondern nur das Für-ein-Anderes ist, oder die Gewißheit des einzelnen Bewußtseyns, und die Gewißheit als Widerlegung, d. h. die negative Seite der Dialektik.

Zeno war, nach Diogenes Laertius (IX. 25.), ebenfalls ein Eleate; er ist der jüngste, und hat besonders im Umgang mit Parmenides gelebt. Dieser gewann ihn sehr lieb, und nahm ihn an Sohnes statt an; sein eigentlicher Vater hieß Teleutagoras. Er stand nicht nur in seinem Staat bei seinem Leben sehr in Achtung, sondern war auch allgemein berühmt und besonders als Lehrer geachtet; Plato erwähnt von ihm, aus Athen und andern Orten sey Männer zu ihm gekommen, um sich seiner Bildung zu übergeben.[1] Es wird ihm von Diogenes (XI. 28.) als stolze Selbstgenügsamkeit angerechnet, daß er (außer der Reise nach Athen) seinen Aufenthalt fortdauernd in Elea hatte, und nicht längere Zeit in dem großen und mächtigen Athen lebte, um dort Ruhm einzuerndten. Besonders berühmt machte seinen Tod die Stärke seiner Seele in den sehr verschiedenen Erzählungen, daß er einen Staat (man weiß nicht, ob sein Vaterland Elea, oder in Sicilien) von seinem Tyrannen (dessen Name verschiedentlich, überhaupt aber der nähere geschichtliche Zusammenhang nicht berichtet wird) auf folgende Weise mit Aufopferung seines Lebens befreit habe. Er sey nämlich eine Verschwörung, den Tyrannen zu stürzen, eingegangen, diese aber verrathen worden. Als ihn der Tyrann nun im Angesichte des Volks auf alle Weise foltern ließ, um ihm das Geständniß der Mitverschwornen auszupressen, und ihn nach den Feinden des Staats fragte: so habe Zeno zuerst dem Tyrannen alle Freunde des Tyrannen als Theilnehmer angegeben, und dann den Tyrannen selbst als die Pest des Staates genannt. So haben die gewaltigen Ermahnungen oder

[1] cf. Plat. Parmenid. pag. 126 — 127, Steph. (pag. 3 — 5. Bekk.)

auch die entsetzlichen Martern und der Tod des Zeno die Bürger aufgebracht und ihnen den Muth erhoben, über den Tyrannen herzufallen, denselben zu tödten, und sich zu befreien. Verschieden wird besonders die Weise des letzten Auftritts, jene heftige und wüthende Weise des Sinnes, erzählt. Er habe sich gestellt, als ob er dem Tyrannen noch etwas ins Ohr sagen wollen, ihn dann in das Ohr gebissen, und so festgehalten, bis er von den Andern todtgeschlagen worden. Andere berichten, er habe ihn mit den Zähnen bei der Nase gepackt: Andere, er habe, als ihm auf jene Antwort die größten Martern angethan worden, sich die Zunge abgebissen und sie dem Tyrannen ins Gesicht gespien, um ihm zu zeigen, daß er nichts von ihm herausbringen könne; er sey dann in einem Mörser zerstampft worden.[1]

Es ist schon erinnert worden, daß Zeno die sehr wichtige Seite hat, Urheber der wahrhaft objectiven Dialektik zu seyn. Also Xenophanes, Parmenides, Melissus legen den Satz zum Grunde: „Nichts ist Nichts, das Nichts ist gar nicht, oder das Gleiche ist das Wesen;“ d. h. sie setzten eins der entgegengesetzten Prädicate als das Wesen. Wo sie nun in einer Bestimmung das Entgegengesetzte antreffen, so heben sie diese Bestimmung hiermit auf; aber so hebt sich diese nur durch ein Anderes, durch mein Festsetzen auf, durch die Unterscheidung, die ich mache, daß Eine Seite das Wahre, die andere das Nichtige sey. Es wird von einem bestimmten Satze ausgegangen; die Nichtigkeit des Entgegengesetzten erscheint nicht an ihm selbst, nicht daß es sich selbst aufhebt, d. h. daß es einen Widerspruch in ihm hat. Ich setze z. B. etwas fest, daß es das Nichtige: zeige dann nach der Voraussetzung dieß an der Bewegung auf; und es folgt also, daß sie das Nichtige ist. Aber ein anderes Bewußtseyn setzt jenes nicht fest; jenes erkläre ich für unmittelbar wahr, der An-

[1] Diog. Laërt. IX. 26—27, et Menag. ad h. l.; Valer. Max. III. 3. ext. 2—3.

dere hat das Recht, etwas Anderes als unmittelbar wahr festzusetzen, nämlich Bewegung. Wie das der Fall zu seyn pflegt, wenn Ein philosophisches System das andere widerlegt, daß das erste zum Grunde gelegt wird und man aus diesem heraus gegen das andere kämpft. So ist sich die Sache leicht gemacht, wenn man sagt: „Das andere hat keine Wahrheit, weil es nicht mit dem meinen übereinstimmt;" das andere hat eben das Recht, so zu sagen. Es hilft nicht, daß ich mein System oder meinen Satz beweise, und dann schließe: also ist der entgegengesetzte falsch; für diesen anderen Satz erscheint jener immer als etwas Fremdes, als ein Aeußeres. Das Falsche muß nicht durch ein Anderes, nicht darum als unwahr dargethan werden, weil das Entgegengesetzte wahr ist, sondern an ihm selbst; diese vernünftige Einsicht sehen wir in Zeno erwachen.

In Plato's Parmenides (p. 127—128. Steph.; p. 6—7. Bekk.) ist diese Dialektik sehr gut beschrieben, indem Plato den Sokrates darüber sagen läßt: „Daß Zeno in seiner Schrift im Grunde dasselbe behaupte, was Parmenides, daß Alles Eins ist, durch eine Wendung aber uns täuschen wolle, daß er scheine etwas Neues zu sagen. Parmenides zeige nämlich in seinen Gedichten, daß Alles Eins ist, Zeno dagegen zeige, daß das Viele nicht sey." Zeno erwiedert: „Er habe dieß vielmehr gegen diejenigen geschrieben, welche den Satz des Parmenides lächerlich zu machen suchen, indem sie zeigen, welche Lächerlichkeiten und Widersprüche gegen sich selbst aus seiner Behauptung sich ergeben; er habe also diejenigen bekämpft, die von dem Vielen das Seyn aussagen, um zu zeigen, daß hieraus viel Ungereimteres folge, als aus dem Satze des Parmenides." Das ist die nähere Bestimmung der objectiven Dialektik, worin wir den einfachen Gedanken nicht mehr sich für sich festsetzen, sondern erstarkt, den Krieg in Feindes Land spielen sehen. Diese negative Seite hat die Dialektik im Bewußtseyn Zenos; aber sie ist auch von ihrer positiven Seite zu betrachten.

Nach der gewöhnlichen Vorstellung von der Wissenschaft, wo Sätze Resultat des Beweises sind, ist der Beweis die Bewegung der Einsicht, eine Verbindung durch Vermittelung. Die Dialektik überhaupt ist: α) äußerliche Dialektik, worin diese Bewegung vom Zusammenfassen dieser Bewegung unterschieden ist; β) nicht eine Bewegung nur unserer Einsicht, sondern ein Beweisen aus dem Wesen der Sache selbst, d. h. dem reinen Begriffe des Inhalts. Jene ist eine Manier, Gegenstände so zu betrachten, daß man Gründe und Seiten daran aufzeigt, wodurch man Alles, was sonst als fest gilt, wankend macht; es können dann auch ganz äußerliche Gründe seyn, und wir werden bei den Sophisten mehr von dieser Dialektik sprechen. Die andere Dialektik ist aber die immanente Betrachtung des Gegenstandes: er wird für sich genommen, ohne Voraussetzung, Idee, Sollen, nicht nach äußerlichen Verhältnissen, Gesetzen, Gründen; man setzt sich ganz in die Sache hinein, betrachtet den Gegenstand an ihm selbst, und nimmt ihn nach den Bestimmungen, die er hat. In dieser Betrachtung zeigt er dann von sich selbst auf, daß er entgegengesetzte Bestimmungen enthält, sich also aufhebt; diese Dialektik finden wir vornehmlich bei den Alten. Die subjective Dialektik, welche aus äußerlichen Gründen räsonnirt, ist dann billig, indem sie zugiebt: „Im Rechten ist auch Unrichtiges, und im Falschen auch Wahres." Die wahrhafte Dialektik läßt an ihrem Gegenstande gar nichts übrig, so daß er nur nach Einer Seite mangelhaft sey; sondern er löst sich nach seiner ganzen Natur auf. Das Resultat dieser Dialektik ist Null, das Negative; das Affirmative darin kommt noch nicht vor. Dieser wahrhaften Dialektik kann das zugesellt werden, was die Eleaten gethan haben. Es ist bei ihnen aber noch nicht die Bestimmung und das Wesen des Auffassens weit gediehen; sondern sie sind dabei stehen geblieben, daß durch den Widerspruch der Gegenstand ein Nichtiges ist.

Zeno's Dialektik der Materie ist bis auf den heutigen

Tag unwiderlegt; man ist noch nicht darüber hinausgekommen, und läßt die Sache im Umbestimmten liegen. Simplicius zur Physik des Aristoteles (p. 30.) stellt sie folgendermaßen dar: „Zeno beweist, daß wenn Vieles ist, so ist es groß und klein; Groß, so sey das Viele unendlich, der Menge nach" (über die Vielheit, als gleichgültige Grenze, muß hinausgegangen werden ins Unendliche, — was aber unendlich, ist nicht mehr groß, nicht mehr Vieles, sondern das Negative der Vielen;) „Klein, so daß sie keine Größe haben," als Atomen. „Hier zeigt er, daß, was keine Größe, noch Dicke, noch Masse habe, auch gar nicht wäre. Denn wenn es zu einem Andern hinzugesetzt würde, so würde es dasselbe nicht vermehren: wenn es nämlich keine Größe habe und hinzukomme, so könne es der Größe des Andern nichts zusetzen, somit sey das Hinzugekommene Nichts. Ebenso wenn es weggenommen werde, so werde das Andere nicht dadurch vermindert; es sey also Nichts. Wenn das Seyende ist, so hat nothwendig Jedes Größe und Dicke, ist außereinander, eins steht von dem Andern ab: und von dem Weitern (περὶ τοῦ προὔχοντος) gilt dasselbe; denn auch dieß hat Größe, und in ihm ist gegeneinander Verschiedenes (προέξει αὐτοῦ τι). Es ist aber dasselbe etwas einmal sagen, und es immer sagen; nichts von ihm wird ein Letztes seyn, noch wird nicht seyn ein Anderes zu einem Andern. Wenn also Viele sind, so sind sie klein und groß: klein, so daß sie keine Größe haben; groß, so daß sie unendlich sind."

Das Nähere von dieser Dialektik hat uns nun Aristoteles (Phys. VI. 9.) aufbewahrt; die Bewegung hat Zeno vornehmlich objectiv dialektisch behandelt. Die Ausführlichkeit aber, die wir im Parmenides des Plato sehen, kommt ihm nicht zu. Wir sehen für Zeno's Bewußtseyn den einfachen unbewegten Gedanken verschwinden, aber selbst denkende Bewegung werden; indem er die sinnliche Bewegung bekämpft, giebt er sie sich. Daß die Dialektik zuerst auf die Bewegung gefallen, davon ist eben dieß

der Grund, daß die Dialektik selbst diese Bewegung, oder die Bewegung selbst die Dialektik alles Seyenden ist. Das Ding hat, als sich bewegend, seine Dialektik selbst an ihm, und die Bewegung ist das Sich-anders-Werden, das Sich-Aufheben. Wenn Aristoteles anführt, Zeno habe die Bewegung geläugnet, weil sie einen inneren Widerspruch habe: so ist dieß nicht so zu fassen, daß die Bewegung gar nicht sey. Daß es Bewegung giebt, daß diese Erscheinung ist, davon ist gar nicht die Rede: sinnliche Gewißheit hat die Bewegung, wie es Elephanten giebt; in diesem Sinne ist es dem Zeno gar nicht eingefallen, die Bewegung zu läugnen. Die Frage ist vielmehr nach ihrer Wahrheit: die Bewegung ist aber unwahr, denn ihre Vorstellung enthält einen Widerspruch; damit hat er sagen wollen, daß ihr kein wahrhaftes Seyn zukomme.

Aus diesem Gesichtspunkt sind die Sätze Zeno's zu begreifen, nicht als Einwürfe gegen die Realität der Bewegung, wie sie zunächst erscheinen: sondern als eine nothwendige Weise, wie die Bewegung zu bestimmen ist, und wie dabei verfahren werden muß. Zeno bringt nun vier Weisen der Widerlegung der Bewegung vor; die Beweise beruhen auf dem unendlichen Getheiltseyn des Raumes und der Zeit.

α. Die erste Form ist, daß er sagt: „Die Bewegung habe keine Wahrheit, weil das Bewegte vorher bei der Hälfte des Raumes ankommen müßte, als am Ziele." Aristoteles drückt dieß so kurz aus, weil er vorher den Gegenstand weitläufig abgehandelt und ausgeführt hatte. Dieß ist allgemeiner so zu fassen, daß die Continuität des Raums vorausgesetzt wird. Was sich bewegt, soll ein gewisses Ziel erreichen; dieser Weg ist ein Ganzes. Um das Ganze zu durchlaufen, muß das Bewegte vorher die Hälfte durchlaufen haben: jetzt ist das Ende dieser Hälfte das Ziel, aber diese Hälfte des Raums ist wieder ein Ganzes, das so auch eine Hälfte hat; es muß also vorher bei der Hälfte dieser Hälfte angekommen werden, u. s. f. ins Unendliche. Zeno

kommt hier auf die unendliche Theilbarkeit des Raums: weil Raum und Zeit absolut continuirlich sind, so kann nirgend mit der Theilung stille gestanden werden. Jede Größe (und jede Zeit und jeder Raum hat immer eine Größe) ist wieder in zwei Hälften theilbar, welche zurückgelegt werden müssen: und wenn wir auch einen noch so kleinen Raum setzen, so tritt immer dieß Verhältniß ein. Die Bewegung wäre das Durchlaufen dieser unendlichen Momente, endigt darum nie; also kann das Bewegte nicht an sein Ziel gelangen. Es ist bekannt, wie Diogenes von Sinope, der Cyniker, solche Beweise vom Widerspruch der Bewegung ganz einfach widerlegte; stillschweigend stand er auf und ging hin und her, er widerlegte sie durch die That.[1] Aber wo mit Gründen gestritten wird, da darf man auch nur eine Widerlegung aus Gründen gelten lassen; man hat sich eben nicht mit der sinnlichen Gewißheit zu begnügen, sondern zu begreifen. Einwürfe widerlegen heißt das Nichtige derselben zeigen, als wenn sie wegfallen und gar nicht gemacht werden müßten; aber es ist nothwendig, die Bewegung, so wie Zeno sie gedacht, zu denken, dieß Setzen der Bewegung jedoch selbst weiter zu bewegen.

Wir sehen hier das schlechte Unendliche oder das reine Erscheinen, dessen einfaches Wesen die Philosophie als den allgemeinen Begriff aufzeigt, entwickelt zuerst in seinem Widerspruche auftreten, und ihre Geschichte ein Bewußtseyn über diesen Widerspruch erlangen; die Bewegung, dieß reine Erscheinen selbst, tritt als ein Gedachtes, seiner Wesenheit nach Gesetztes, auf: nämlich in seinen Unterschieden der reinen Sichselbstgleichheit und der reinen Negativität, des Punkts gegen die Continuität. Für uns hat es in der Vorstellung keinen Widerspruch, daß das Hier des Raums und ebenso das Jetzt der Zeit als eine Continuität und Länge gesetzt sind; aber ihr Begriff ist sich widersprechend. Die Sichselbstgleichheit oder Continuität ist absoluter Zusammenhang, Vertilgtseyn alles Unterschiedes, alles Negativen, des Für-

[1] Diog. Laërt. VI. 39. Sext. Empir. Pyrrh. Hyp. III, 8, §. 66.

sichseyns; der Punkt ist hingegen das reine Fürsichseyn, das absolute Sichunterscheiden, und Aufheben aller Gleichheit und alles Zusammenhangs mit Anderem. Diese beide Seiten aber sind in Raum und Zeit in Eins gesetzt, Raum und Zeit also der Widerspruch; es liegt am nächsten, ihn an der Bewegung aufzuzeigen: denn in der Bewegung ist auch für die Vorstellung Entgegengesetztes unzertrennlich gesetzt. Die Bewegung ist eben die Realität der Zeit und des Raumes: und indem diese erscheint und gesetzt ist, so ist eben der erscheinende Widerspruch gesetzt; und auf diesen Widerspruch ist es, daß Zeno aufmerksam macht. Die halbirende Grenze, die an der Continuität des Raums gesetzt ist, ist nicht absolute Grenze, sondern das Begrenzte wieder Continuität: aber diese Continuität ist auch wieder nichts Absolutes, sondern es ist das Gegentheil in ihr zu setzen, die halbirende Grenze; aber damit ist wieder nicht die Grenze der Continuität gesetzt, das Halbe ist noch Continuirlich, und so fort ins Unendliche. Indem wir sagen, „Ins Unendliche," so stellen wir uns ein Jenseits, außerhalb der Vorstellung vor, die da nicht hinkommen kann. Es ist wohl ein endloses Hinausgehen, aber im Begriffe gegenwärtig: ein Hinausgehen von Einer entgegengesetzten Bestimmtheit zur andern, von Continuität zu Negativität, von Negativität zu Continuität, die aber Beide vor uns sind. Von diesen Momenten kann nun im Fortgehen das eine als das wesentliche behauptet werden; zuerst setzt Zeno das continuirliche Fortgehen so, daß eben bei keinem begrenzten Raum als einem Letzten angekommen wird, oder Zeno behauptet das Fortgehen in diesem Begrenzen.

Die allgemeine Auflösung, die Aristoteles von diesem Widerspruche giebt, ist nun, daß Raum und Zeit nicht unendlich getheilt, sondern nur theilbar seyen. Nun scheint es aber, daß, indem sie theilbar sind, d. h. der Möglichkeit nach, sie auch wirklich unendlich getheilt seyn müssen; denn sonst könnten sie nicht ins Unendliche getheilt werden. Das ist die allge-

meine Antwort für die Vorstellung, um die Auflösung des Aristoteles zu widerlegen. Bayle (Tom. IV, art. Zénon, not. E.) sagt deswegen von der Antwort des Aristoteles, daß sie pitoyable sey: C'est se moquer du monde que de se servir de cette doctrine; car si la matière est divisible à l'infini, elle contient un nombre infini de parties. Ce n'est donc point un infini en puissance, c'est un infini, qui existe réellement, actuellement. Mais quand-même on accorderait cet infini en puissance, qui deviendrait un infini par la division actuelle de ses parties, on ne perdrait pas ses avantages; car le mouvement est une chose, qui a la même vertu, que la division. Il touche une partie de l'espace sans toucher l'autre, et il les touche toutes les unes après les autres. N'est-ce pas les distinguer actuellement? N'est ce pas faire ce que ferait un géomètre sur une table en tirant des lignes, qui désignassent tous les demi-pouces? Il ne brise pas la table en demi-pouces, mais il y fait néanmoins une division, qui marque la distinction actuelle des parties; et je ne crois pas qu'Aristote eut voulu nier, que *si* l'on tirait une infinité de lignes sur un pouce de matière, on n'y introduisît une division, qui réduirait en infini actuel ce qui n'était selon lui qu'un infini virtuel. Dieß si ist gut! Theilbarkeit ist, als Möglichkeit, das Allgemeine; es ist sowohl die Continuität als die Negativität oder der Punkt darin gesetzt, aber als Momente, nicht Anundfürsichseyende. Ich kann die Materie ins Unendliche theilen, aber ich kann auch nur; ich theile sie nicht wirklich ins Unendliche. Dieß eben ist das Unendliche, daß keines seiner Momente Realität hat. Es kommt nicht dazu, daß eines an sich würde oder wirklich geschähe, weder absolute Grenze, noch absolute Continuität; so daß immer das andere Moment wegfiele. Es sind zwei absolut Entgegengesetzte, aber als Momente, d. h. im einfachen Begriffe oder im Allgemeinen, im Den-

ken, wenn man will; denn im Denken, im Vorstellen überhaupt, ist das Gesetzte zugleich und auch nicht. Das Vorgestellte als solches oder wie es Bild der Vorstellung ist, ist kein Ding; es hat kein Seyn, und ist auch nicht Nichts.

Raum und Zeit ist näher, als Quantum, eine beschränkte Größe, kann also zurückgelegt werden; ebenso wenig als ich den Raum actu unendlich theile, ebenso wenig der bewegte Körper. Die Theilung des Raumes als Getheiltseyn ist nicht absolute Punktualität, noch die reine Continuität das Ungetheilte und Theilungslose; ebenso ist die Zeit nicht reine Negativität oder Punktualität, sondern auch Continuität. Es tritt in der Bewegung, an welcher die Begriffe ihre Wirklichkeit für die Vorstellung haben, Beides hervor: die reine Negativität als Zeit, die Continuität als Raum; die Bewegung selbst ist eben diese wirkliche Einheit in dem Gegensatze, und das Auseinandertreten beider Momente in dieser Einheit. Die Bewegung begreifen, heißt, ihr Wesen in der Form des Begriffs, d. h. als Einheit der Negativität und Continuität aussprechen; an ihnen aber eben ist also weder die Continuität noch die Punktualität als das Wesen zu setzen. Stellen wir uns Raum oder Zeit als unendlich getheilt vor, so ist also eine Unendlichkeit von Punkten, aber die Continuität ist ebenso daran vorhanden, als ein Raum, der sie faßt; als Begriff aber ist diese Continuität, daß sie alle Gleiche sind, also in Wahrheit nicht als Punkte, als Eins auseinander kommen. Diese beiden Momente aber treten ebenso als seyend auf; sind sie so gleichgültig, so ist nicht mehr ihr Begriff gesetzt, sondern ihr Seyn. An ihnen als seyend ist die Negativität als eine begrenzte Größe, sie existiren als begrenzter Raum und Zeit; und die wirkliche Bewegung ist das Durchlaufen eines begrenzten Raums und einer begrenzten Zeit, nicht des unendlichen Raums und der unendlichen Zeit.

Daß nun das Bewegte bei der Hälfte ankommen müßte, ist die Behauptung der Continuität, d. i. der Möglichkeit der

Theilung, als bloßer Möglichkeit; sie ist also immer möglich bei jedem noch so klein vorgestellten Raum. Man giebt als unverfänglich zu, daß man bei der Hälfte ankommen müßte; so hat man aber Alles zugegeben, das Nichtankommen: denn einmal gesagt, ist so viel, als unzählige Mal. Man meint dagegen, bei einem größern Raume könne man die Hälfte zugeben; man stellt sich aber vor, man müsse an einem Punkte bei einem so kleinen Raum ankommen, daß kein Halbiren mehr möglich sey: d. i. bei einem untheilbaren, nicht continuirlichen, keinem Raume. Dieß ist aber falsch, denn die Continuität ist eine wesentliche Bestimmung; es giebt allerdings das Kleinste im Raum, d. h. eine Negation der Continuität: aber diese Negation ist etwas ganz Abstractes. Ebenso falsch ist aber das abstracte Festhalten an der gemeinten Theilung, d. h. an der ins Unendliche continuirlichen Halbirung; denn in der Annahme einer Hälfte liegt schon das Unterbrochenseyn der Continuität. Man muß sagen: Es giebt keine Hälfte des Raums, denn der Raum ist continuirlich; ein Stück Holz kann man in zwei Hälften entzwei brechen, aber nicht den Raum, und in der Bewegung ist nur Raum. Es konnte sogleich gesagt werden: der Raum besteht aus unendlich vielen Punkten, d. i. unendlich vielen Grenzen, ist also nicht zu durchlaufen. Man stellt sich vor, von so einem untheilbaren Punkte zu einem andern übergehen zu können; aber man kommt so nicht weiter, denn dieser sind grenzenlos viele. Die Continuität ist in ihr Gegentheil, die unbestimmte Menge, zersplittert: d. i. es wird keine Continuität angenommen, also keine Bewegung. Man behauptet fälschlich, sie sey möglich, wenn bei Einem angekommen werde, das nicht continuirlich sey; denn Bewegung ist Zusammenhang. Also wenn vorhin gesagt wurde, die Continuität sey als Möglichkeit des Theilens ins Unendliche zu Grunde gelegt, so ist die Continuität nur die Voraussetzung; aber was gesetzt wird an dieser Continuität, ist das Seyn unendlich vieler, abstract absoluter Grenzen.

b. Der **zweite** Beweis, der ebenso Voraussetzen der Continuität und Setzen der Theilung ist, heißt „Achilles, der Schnellfüßige." Die Alten haben es geliebt, die Schwierigkeiten in eine sinnliche Vorstellung einzukleiden. Von zwei sich in Einer Richtung bewegenden Körpern, deren der eine voraus ist und der andere, in einer bestimmten Entfernung nachfolgende, geschwinder als jener sich bewegt, wissen **wir**, daß der zweite den ersten einholen wird. Zeno sagt aber: „Der Langsamere kann auch vom Schnellsten nie eingeholt werden." Und dieß beweist er so: „Der Verfolgende braucht einen gewissen Theil der Zeit, um den Ort zu erreichen, von wo der Fliehende am Anfang dieses gewissen Zeittheils ausging." Während der Zeit also, daß der Zweite an den Punkt gelangt ist, wo der Erste sich befand, hat dieser einen neuen Raum zurückgelegt, den der Zweite wieder in einem Theile dieses Zeittheils zu durchlaufen hat; und auf diese Weise geht es ins Unendliche fort.

c	d	e	f	g
B	A			

B durchläuft z. B. in einer Stunde zwei Meilen (cd), A in derselben Eine Meile (de); sind sie nun zwei Meilen (cd) von einander entfernt, so ist B in einer Stunde da angekommen, wo A am Anfang der Stunde war. Während B in der nächsten halben Stunde den von A zurückgelegten Raum einer Meile (de) durchläuft, ist A schon eine halbe Meile (ef) weiter, u. s. f. ins Unendliche. Die schnellere Bewegung hilft dem zweiten Körper so gar nichts, damit er den Zwischenraum durchlaufe, um den er zurück ist; die Zeit, die er braucht, hat auch der Langsamere immer zu seiner Benutzung, um dadurch einen, wenn gleich immer geringern Vorsprung zu gewinnen, der aber wegen der steten Halbirung nie ganz verschwindet.

Aristoteles, indem er dieß behandelt, sagt kurz darüber: „Dieser Beweis stellt dasselbe unendliche Getheiltseyn vor, er ist aber ein Unwahres; denn der Schnelle wird den Langsamen

doch einholen, wenn ihm gestattet würde, die Grenze zu überschreiten." Diese Antwort ist richtig und enthält Alles: es sind nämlich bei dieser Vorstellung zwei Zeitpunkte und zwei Räume angenommen, die von einander geschieden, d. h. gegen einander begrenzt sind; wenn man hingegen annimmt, daß Zeit und Raum continuirlich sind, so daß zwei Zeitpunkte oder Raumpunkte sich als continuirlich auf einander beziehen, so sind sie ebenso, als sie zwei sind, auch nicht zwei, sondern identisch. In der Vorstellung lösen wir uns die Sache am leichtesten so auf, daß wir sagen: „Weil der Zweite schneller ist, so legt er einen größeren Raum in derselben Zeit zurück, als der Langsame; er kann mithin bis dahin kommen, wovon der Erste ausläuft; und dann noch weiter." Nachdem am Ende der ersten Stunde **B** in **d** und **A** in **e** angekommen sind, durchläuft in einem und demselben Zeittheil, nämlich in der zweiten Stunde, **A** den Raum **eg** und **B** den Raum **dg**. Aber dieser Einer seyn sollende Zeittheil ist theilbar in den, worin **B de** durchläuft, und in den, worin **B eg** durchläuft. Den ersteren hat **A** voraus, um **ef** zu durchlaufen; so daß **A** nunmehr in **f** ist, in demselben Zeitpunkt, in welchem **B** in **e** ist. Das Begrenzte, über welches nach Aristoteles hinauszukommen ist, was durchdrungen werden muß, ist also die Zeit; da sie continuirlich ist, so ist zur Auflösung der Schwierigkeit zu sagen, daß das, was als zwei Zeittheile unterschieden wird, als Einer gefaßt werden muß, in welchem **B** von **d** nach **e** und von **e** nach **g** kommt, indessen **A** den Raum **eg** zurücklegt. In der Bewegung sind zwei Zeitpunkte, so gut wie zwei Raumpunkte, sehr wohl Einer.

Wenn wir uns die Bewegung überhaupt deutlich machen wollen, so sagen wir, der Körper ist an einem Orte, und dann geht er an einen anderen Ort: indem er sich bewegt, ist er nicht mehr am ersten, aber auch noch nicht am zweiten; wäre er an einem von beiden, so ruhte er. Wo ist er nun aber? Sagt man, er sey zwischen beiden, so ist dieß nichts gesagt; denn zwi-

schen beiden wäre er auch an einem Orte, es ist also dieselbe Schwierigkeit hier vorhanden. Bewegen heißt aber, an diesem Orte seyn und auch wieder nicht, also an beiden zugleich; dieß ist die Continuität des Raums und der Zeit, welche die Bewegung erst möglich macht. Zeno hat in seiner Consequenz diese beiden Punkte streng gegen einander gehalten. Die Discretion des Raums und der Zeit machen wir auch; aber ebenso muß ihnen gestattet werden, die Grenze zu überschreiten, d. h. die Grenze zu setzen als keine, oder getheilte Zeitpunkte, die auch keine getheilte sind. In unserer gewöhnlichen Vorstellung sind dieselben Bestimmungen, auf denen die Dialektik des Zeno beruht; wir kommen wohl, obgleich ungern daran, zu sagen, in Einem Zeitmoment werden zwei Raumgrößen durchlaufen: aber nicht, der Schnellere fasse zwei Zeitmomente in Einen zusammen, sondern setzen dafür einen bestimmten Raum. Damit aber der Langsamere um sein Voraushaben komme, muß man sagen: er verliere sein Voraushaben eines Zeitmoments, und indirect das Raummoment.

Zeno macht nur die Grenze, die Theilung, das Moment der Discretion des Raums und der Zeit in seiner ganzen Bestimmtheit geltend; daher entsteht der Widerspruch. Es ist die Schwierigkeit, das Denken zu überwinden; denn was allein die Schwierigkeit macht, ist immer das Denken, weil es die in der Wirklichkeit verknüpften Momente eines Gegenstandes in ihrer Unterscheidung aus einander hält. Es hat den Sündenfall hervorgebracht, indem der Mensch vom Baume der Erkenntniß des Guten und Bösen gegessen; es heilt aber auch diesen Schaden.

c. Die dritte Form ist nun bei Aristoteles, daß Zeno sagt: „Der fliegende Pfeil ruht, und zwar deswegen, weil das sich Bewegende immer in dem sich gleichen Jetzt und dem sich gleichen Hier, im Ununterscheidbaren, ist;" er ist hier, und hier, und hier. Es ist eben vom Pfeile zu sagen, daß er immer derselbe, da er immer in demselben Raume und in derselben Zeit

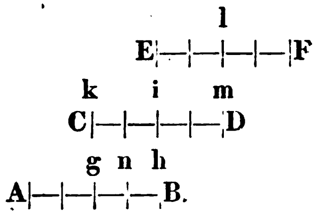
ist: er kommt nicht über seinen Raum hinaus, nimmt nicht einen anderen, d. h. größeren oder kleineren Raum ein; das nennen wir aber nicht Bewegung, sondern Ruhe. Im Hier und Jetzt ist das Anderswerden aufgehoben, zwar das Begrenztseyn überhaupt gesetzt, aber nur als Moment; da im Hier und Jetzt, als solchen, kein Unterschied liegt, so ist hier die Continuität gegen die bloße Meinung der Verschiedenheit geltend gemacht. Jeder Ort ist ein verschiedener Ort, also derselbe; nicht in diesen sinnlichen Verhältnissen, sondern erst im Geistigen kommt wahrhafter, objectiver Unterschied vor.

Dieß kommt auch in der Mechanik vor; von zwei Körpern fragt es sich, welcher sich bewegt. Es gehören noch mehr als zwei Orte, wenigstens drei dazu, um zu bestimmen, welcher sich bewegt. Aber so viel ist richtig, daß die Bewegung schlechthin relativ ist; ob im absoluten Raume z. B. das Auge ruht oder sich bewegt, ist ganz dasselbe. Oder nach einer Newtonischen Proposition, wenn zwei Körper sich im Kreise um einander bewegen: so fragt es sich, ob der eine ruht oder beide sich bewegen; Newton will dieß durch einen äußeren Umstand, die Spannung der Fäden, entscheiden. Wenn ich auf einem Schiffe in entgegengesetzter Richtung gegen die Bewegung des Schiffs hingehe: so ist dieß gegen das Schiff Bewegung, gegen Anderes Ruhe.

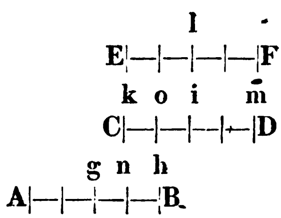
In den beiden ersten Beweisen ist die Continuität im Fortgehen das Ueberwiegende: es ist keine absolute Grenze, sondern Hinausgehen über alle Grenze. Hier ist jetzt das Umgekehrte festgehalten: nämlich das absolute Begrenztseyn, die Unterbrechung der Continuität, aber ohne Uebergang in Anderes; während die Discretion vorausgesetzt wird, ist die Continuität gesetzt. Aristoteles sagt über diesen dritten Beweis, „er entspringe daraus, daß angenommen werde, die Zeit bestehe aus den Jetzt; denn wenn man dieß nicht zugiebt, so kommt der Schluß nicht zu Stande."

d. „Der vierte Beweis," fährt Aristoteles fort, „ist entlehnt von gleichen Körpern, die im Stadium neben einem Glei-

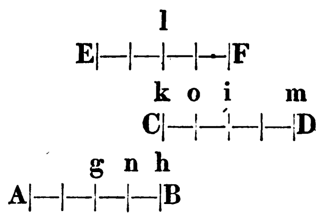
chen mit gleicher Geschwindigkeit sich herbewegen, Einer vom Ende des Stadiums, der andere von der Mitte, gegeneinander; woraus folgen soll, daß die halbe Zeit der doppelten gleich ist. Der Fehlschuß beruht darauf, daß Zeno annimmt, daß das beim Bewegten und das beim Ruhenden eine gleiche Länge in gleicher Zeit mit gleicher Geschwindigkeit durchlaufe; dieß ist aber falsch."



Wenn auf einem bestimmten Raum, z. B. einer Tafel (AB), zwei mit dieser und unter einander gleich lange Körper, der eine (CD) mit einem seiner Enden (C) auf der Mitte (g) der Tafel liegt, der andere (EF) in derselben Richtung mit dem Punkte E nur das Ende (h) der Tafel berührt, und sie sich in entgegengesetzter Richtung bewegen, und jener (CD) z. B. in einer Stunde das Ende (h) der Tafel erreicht: so geschieht, daß der eine (EF) in der Hälfte der Zeit denselben Raum (ik) durchläuft, den (gh) der andere in der doppelten; die Hälfte ist also dem Doppelten gleich. Nämlich dieser zweite kommt (z. B. im Punkte l) an dem ganzen ersten (CD) vorbei. In der ersten halben Stunde läuft l von m bis i, während k nur von g bis n gekommen ist:



In der zweiten halben Stunde läuft l an o vorbei bis k, im Ganzen von m bis k, also das Doppelte:



Diese vierte Form betrifft den Widerspruch bei entgegengesetzter Bewegung; Einem Körper kommt das Gemeinschaftliche ganz zu, indem er für sich nur einen Theil thut. Hier ist die Entfernung des Einen Körpers die Summe des Entfernens beider, wie, wenn ich zwei Fuß nach Osten gehe und von demselben Punkte ein Anderer zwei Fuß nach Westen, wir dann vier Fuß entfernt sind; hier sind in der Entfernung Beide positiv, also zu addiren. Oder bin ich zwei Fuß vorwärts und zwei Fuß rückwärts gegangen, so bin ich, ungeachtet ich vier Fuß weit gegangen, doch nicht vom Flecke gekommen; die Bewegung ist also nichtig: denn durch Vorwärts- und Rückwärtsgehen ist hier Entgegengesetztes, das sich aufhebt.

Dieß ist nun die Dialektik des Zeno: er hat ein Bewußtseyn über die Bestimmungen gehabt, die unsere Vorstellung von Raum und Zeit enthält, und darin das Widersprechende gezeigt; Kants Antinomien sind nichts weiter, als was Zeno hier schon gethan hat. Das allgemeine Resultat der Eleatischen Dialektik ist also gewesen, „Das Wahrhafte ist nur das Eine, alles Andere ist unwahr:" wie die Kantische Philosophie das Resultat hat, „Wir erkennen nur Erscheinungen." Es ist im Ganzen dasselbe Princip: „Der Inhalt des Bewußtseyns ist nur eine Erscheinung, nichts Wahrhaftes;" es liegt aber auch ein großer Unterschied darin. Nämlich Zeno und die Eleaten haben ihren Satz in dieser Bedeutung gesagt: „Daß die sinnliche Welt, mit ihren un-

endlich mannigfaltigen Gestaltungen, an ihr selbst nur Erscheinung ist und keine Wahrheit hat." Dieß meint nun Kant nicht, sondern er behauptet: „Indem wir die Thätigkeit unseres Denkens an die Außenwelt wenden, so machen wir sie zur Erscheinung; erst dadurch wird das Draußen zu einem Unwahren, daß wir daran eine Masse von Bestimmungen werfen. Nur unser Erkennen, das Geistige, ist also Erscheinen, die Welt ist an sich das absolut Wahrhafte; unser Betragen ruinirt sie nur, unser Machwerk taugt nichts." Es ist eine enorme Demuth des Geistes, auf das Erkennen nichts zu halten; wenn Christus aber sagt, „Seyd denn Ihr nicht besser, als die Sperlinge:" so sind wir es als Denkende, als Sinnliche so gut oder so schlecht wie Sperlinge. Der Sinn der Dialektik des Zeno hat eine größere Objectivität, als diese moderne Dialektik.

Zeno's Dialektik schränkte sich noch auf Metaphysik ein; später bei den Sophisten wurde sie allgemein. Wir verlassen hier die Eleatische Schule, die sich in Leucipp und auf der andern Seite in den Sophisten so fortsetzt, daß diese die Eleatischen Begriffe auf alle Wirklichkeit ausdehnten und das Verhältniß des Bewußtseyns zu ihr angaben: jener aber, als späterer Fortführer des Begriffs in seiner Abstraction, eine physikalische Wendung, dem Bewußtseyn entgegen, nimmt. Es werden noch mehrere andere Eleaten, die uns jedoch nicht interessiren können, zu Tennemanns Verwunderung genannt; „so unerwartet es ist," sagt er (Bd. I. S. 190), „daß das Eleatische System Anhänger fand, so erwähnt doch Sextus eines Xeniades."

D. Heraklit.

Lassen wir die Jonier weg, die das Absolute noch nicht als Gedanken faßten, und ebenso die Pythagoreer, so haben wir das reine Seyn der Eleaten, und die Dialektik, welche alle endlichen Verhältnisse vernichtet: das Denken ist ihnen der Proceß solcher Erscheinungen, die Welt an ihr selbst das Erscheinende und nur das reine Seyn das Wahrhafte. Die Dialektik des

Zeno greift also die Bestimmungen auf, die im Inhalt selbst liegen; sie kann aber insofern auch noch subjective Dialektik genannt werden, als sie in das betrachtende Subject fällt, und das Eine ohne diese Bewegung der Dialektik abstracte Intentität ist. Der weitere Schritt davon, daß die Dialektik als Bewegung im Subjecte sey, ist, daß sie selbst objectiv werden muß. Wenn Aristoteles den Thales tadelt, daß er die Bewegung aufhob, indem die Veränderung nicht aus dem Seyn begriffen werden könne, und ebenso in den Pythagoreischen Zahlen und Platonischen Ideen, als Substanzen der Dinge, die an ihnen Theil nehmen, das Wirksame vermißt: so faßt nun Heraklit das Absolute selbst als diesen Proceß der Dialektik auf. Die Dialektik ist so dreifach: α) die äußerliche Dialektik, ein Hin- und Her-Räsonniren, ohne daß die Seele des Dinges selbst sich auflöse; β) immanente Dialektik des Gegenstandes, fallend aber in die Betrachtung des Subjects; γ) Objectivität Heraklit's, welcher die Dialektik selbst als Princip auffaßt. Der nothwendige Fortschritt, den Heraklit gemacht hat, besteht darin, vom Seyn, als dem ersten unmittelbaren Gedanken, zur Bestimmung des Werdens, als dem Zweiten, fortgegangen zu seyn; das ist das erste Concrete, das Absolute als in ihm die Einheit Entgegengesetzter. Bei Heraklit ist also zuerst die philosophische Idee in ihrer speculativen Form anzutreffen, das Räsonnement des Parmenides und Zeno ist abstracter Verstand; Heraklit wurde so auch überall für einen tiefdenkenden Philosophen gehalten, ja auch verschrieen. Hier sehen wir Land; es ist kein Satz des Heraklit, den ich nicht in meine Logik aufgenommen.

Heraklit, nach Diogenes Laertius (IX. 1.), um die 69. Olympiade (500 v. Chr.) berühmt, war ein Ephesier, zum Theil noch gleichzeitig mit Parmenides; er hat die Trennung und Zurückgezogenheit der Philosophen von den öffentlichen Angelegenheiten und Interessen des Vaterlandes angefangen, und widmete sich in Einsamkeit ganz nur der Philosophie. Wir haben so

drei Stufen: α) die sieben Weisen, als Staatsmänner, Regenten, Gesetzgeber; β) die Pythagoreische Bund-Aristokratie; γ) das Interesse der Wissenschaft für sich. Von Heraklit's Leben ist wenig mehr bekannt, als das Verhältniß zu seinen Landsleuten, den Ephesiern; und dieß war, nach Diogenes Laertius (IX. 15, 3.), vornehmlich dieß, daß sie ihn verachtet haben, aber noch tiefer von ihm verachtet worden sind, — ein Verhältniß, wie gegenwärtig in der Welt, wo jeder für sich ist, und alle Anderen verachtet. Diese Verachtung und Absonderung von der Menge entstand in diesem edlen Geiste aus dem tiefen Gefühl von der Verkehrtheit der Vorstellungen und des gemeinsamen Lebens seiner Landsleute; einzelne Ausdrücke bei verschiedenen Gelegenheiten sind darüber noch aufbewahrt. Cicero (Tusc. Quaest. V. 36) und Diogenes Laertius (IX. 2.) erzählen, Heraklit habe gesagt: „Es gebührte den Ephesiern, allen, wie sie erwachsen, daß ihnen die Hälse gebrochen, daß den Unmündigen die Stadt überlassen würde" (wie man jetzt auch gemeint hat, daß nur die Jugend zu regieren verstehe), „weil sie seinen Freund Hermodorus, den Trefflichsten unter ihnen, vertrieben hatten, wozu sie als Grund angaben: Unter uns soll Keiner der Trefflichste seyn; ist ein solcher, so sey er es anderwärts und bei Andern." Aus demselben Grunde ist es auch in der Athenischen Demokratie geschehen, daß man große Männer verbannte. Diogenes setzt hinzu: „Seine Mitbürger haben ihn aufgefordert, an der Verwaltung der öffentlichen Angelegenheiten Theil zu nehmen; er schlug es aber aus, weil er ihre Verfassung, Gesetze und Staatsverwaltung nicht billigte." Proklus (T. III. p. 115—116. ed. Cousin) sagt: „Der edle Heraklit schalt das Volk als unverständig und gedankenlos. Was ist denn, sagt er, ihr Verstand oder Besonnenheit? Die meisten sind schlecht, wenige gut." Diogenes Laertius (IX. 6.) sagt weiter: „Antisthenes führt es als Beweis der Seelengröße des Heraklit an, daß er seinem Bruder das Königthum überlassen habe." Am

Stärksten drückt er die Verachtung dessen, was den Menschen für Wahrheit und Recht galt, in dem von Diogenes (IX 13—14) uns erhaltenen Briefe aus, worin er die Einladung des Darius Hystaspis, „ihn der Griechischen Weisheit theilhaftig zu machen, da sein Werk über die Natur eine große Kraft der Theorie der Welt enthalte, aber an vielen Stellen dunkel sey, zu ihm zu kommen, und ihm das zu erklären, was der Erklärung bedürfe" (dieß ist freilich nicht sehr wahrscheinlich, wenn auch Heraklit einen Orientalischen Ton hat), soll beantwortet haben: „So viel Sterbliche leben, so sind sie der Wahrheit und Gerechtigkeit fremd, und halten auf Unmäßigkeit und Eitelkeit der Meinungen, um ihres bösen Unverstandes willen. Ich aber, indem ich die Vergessenheit alles Bösen erreicht habe, und das Uebermaß des Neides, der mich verfolgt, und den Uebermuth des hohen Standes fliehe, werde nicht nach Persien kommen, mit Wenigem zufrieden und bei meinem Sinne bleibend."

Das einzige Werk, welches er verfaßte, und dessen Titel, nach Diogenes (IX. 12 und 6.), Einige „Die Musen," Andere „Ueber die Natur" nennen, hat er im Tempel der Diana von Ephesus niedergelegt. Es scheint noch in spätern Zeiten vorhanden gewesen zu seyn; die Fragmente, die auf uns gekommen, sind in Stephanus **Poësis philosophica, (p. 129. sq.)** gesammelt. Schleiermacher hat sie auch gesammelt, und nach einem eigenthümlichen Plane geordnet: „Herakleitos, der Dunkle, von Ephesos, dargestellt aus den Trümmern seines Werkes und den Zeugnissen der Alten," in Wolfs und Buttmanns Museum der Alterthumswissenschaft, Band 1. (Berlin 1807), S. 315—533; es sind 73 Stellen. Kreuzer hat Hoffnung gemacht, ihn mit größerer Kritik und Sprachkenntniß zu bearbeiten: er hat eine vollständigere Sammlung, besonders aus Grammatikern, gemacht; da er indessen bei Mangel an Zeit sie einem jungen Gelehrten zur Bearbeitung überlassen hatte, dieser aber starb, so kam sie nicht in das Publicum. Dergleichen Sammlungen sind in der

Regel zu weitläufig; sie enthalten eine Masse von Gelehrsamkeit, und man kann sie eher schreiben, als lesen. Heraklit hat als dunkel gegolten, und ist deswegen berühmt: wie dieß ihm auch den Beinamen σκοτεινός zuzog. Cicero (De Nat. Deor. I. 26; III. 14; De Finib. II. 5.) hat einen schlechten Einfall, wie es ihm oft geht; er meint, Heraklit habe absichtlich so dunkel geschrieben. Solche Absichtlichkeit wäre aber sehr platt; und sie ist nichts, als die eigene Plattheit des Cicero, die er zur Plattheit Heraklits macht. Heraklits Dunkelheit ist wohl mehr Folge einer vernachlässigten Wortfügung und der unausgebildeten Sprache; was auch Aristoteles (Rhet. III. 5,) meint, der sie in grammatischer Hinsicht in einen Mangel an Interpunktion setzt: „Man wisse nicht, ob ein Wort zum Vorhergehenden oder Nachfolgenden gehöre." Derselben Ansicht ist Demetrius (De elocutione, §. 192. p. 78. ed. Schneider.) Sokrates, bei Diogenes Laertius (II. 22; IX, 11—12.), sagte von diesem Buche: „Was er davon verstanden, sey vortrefflich, und was er nicht verstanden habe, von dem glaube er, daß es ebenso beschaffen sey; aber es erfordere einen wackeren (Δηλίου) Schwimmer, um durchzukommen." Das Dunkle dieser Philosophie liegt aber hauptsächlich darin, daß ein tiefer, speculativer Gedanke in ihr ausgedrückt ist; der Begriff, die Idee ist dem Verstande zuwider, kann nicht von ihm gefaßt werden, wogegen die Mathematik für ihn ganz leicht ist.

Plato hat die Philosophie des Heraklit besonders eifrig studirt, wir finden viel davon in seinen Werken angeführt: und er hat seine frühere philosophische Bildung wohl unstreitig durch diese erhalten, so daß Heraklit als Lehrer Plato's genannt werden kann; Hippokrates ist gleichfalls Heraklitischer Philosoph. Was uns von der Heraklitischen Philosophie berichtet wird, erscheint zunächst sehr widersprechend; aber es läßt sich mit dem Begriffe überhaupt durchkommen, und ein Mann von tiefem Gedanken an ihm finden. Zeno fängt an, die entgegengesetzten Prä-

dicate aufzuheben, und zeigt an der Bewegung das Entgegengesetzte auf, ein Gesetztwerden der Grenze, und ein Aufheben der Grenze; Zeno hat das Unendliche aber nur von seiner negativen Seite ausgesprochen, wegen seines Widerspruchs, als das Nichtwahre. In Heraklit sehen wir nun die Vollendung des bisherigen Bewußtseyns, eine Vollendung der Idee zur Totalität, welche der Anfang der Philosophie ist, indem er das Wesen der Idee, den Begriff des Unendlichen, an und für sich Seyenden, als das ausspricht, was es ist, nämlich als die Einheit Entgegengesetzter. Von Heraklit datirt die bleibende Idee, welche in allen Philosophen bis auf den heutigen Tag dieselbe ist, wie sie die Idee des Plato und Aristoteles gewesen ist.

1. Das allgemeine Princip betreffend, hat dieser kühne Geist, nach Aristoteles (Metaph. IV. 3 und 7.), zuerst das tiefe Wort gesagt: „Seyn und Nichtseyn ist dasselbe; Alles ist, und ist auch nicht.“ Das Wahre ist nur als die Einheit schlechthin Entgegengesetzter, und zwar des reinen Gegensatzes von Seyn und Nichtseyn; bei den Eleaten haben wir dagegen den abstracten Verstand, daß nur das Seyn das Wahre ist. Wir sagen für Heraklits Ausdruck: Das Absolute ist die Einheit des Seyns und Nichtseyns. Wenn wir jenen Satz, „Das Seyn ist, und ist auch nicht,“ so hören: so scheint dieß nicht viel Sinn zu produciren, nur allgemeine Vernichtung und Gedankenlosigkeit zu enthalten. Aber wir haben noch einen anderen Ausdruck, der den Sinn des Princips näher angiebt. Heraklit sagt nämlich: „Alles fließt, nichts besteht noch bleibt es je dasselbe.“ Und Plato sagt weiter von Heraklit: „Er vergleicht die Dinge mit dem Strome eines Flusses, daß man zweimal in denselben Strom nicht einschreiten könne;“[1] er fließt, und man berührt anderes Wasser. Seine Nachfolger sagten sogar, nach Aristoteles (Met. IV. 5.), „man könne nicht Ein Mal einschreiten,“ indem er

[1] Plat. Cratyl. p. 402. Steph. (p. 42. Bekk.); Aristot. Met. I. 6; XIII. 4.

sich unmittelbar verändert; was ist, ist sogleich auch wieder nicht. Aristoteles (De coelo III. 1.) sagt ferner, Heraklit stelle auf: „es sey nur Eins was bleibt, aus diesem werde alles Andere umgeformt; alles Andere, außer diesem Einen, sey nicht aushaltend (παγίως)."

Die nähere Bestimmung für dieses allgemeine Princip ist das Werden, die Wahrheit des Seyns; indem Alles ist und auch nicht ist, so hat Heraklit damit ausgesprochen, das All ist das Werden. Es gehört nicht bloß das Entstehen dazu, sondern auch das Vergehen; Beide sind nicht für sich, sondern identisch. Es ist ein großer Gedanke vom Seyn zum Werden überzugehen, wenn er auch, als nur die erste Einheit entgegengesetzter Bestimmungen, noch abstract ist. Indem diese so in diesem Verhältnisse unruhig sind, und damit das Princip der Lebendigkeit in sich schließen: so ist der Mangel der Bewegung, den Aristoteles an den frühern Philosophien aufgezeigt hat, ersetzt, und diese nun hier selbst Princip. Es ist so diese Philosophie keine vergangene, ihr Princip ist wesentlich, und findet sich in meiner Logik im Anfange, gleich nach dem Seyn und dem Nichts. Es ist eine große Einsicht, die man daran hat, daß man erkannt hat, daß Seyn und Nichtseyn Abstractionen ohne Wahrheit sind, das erste Wahre nur das Werden ist. Der Verstand isolirt Beide als wahr und geltend; die Vernunft hingegen erkennt das Eine in dem Andern, daß in dem Einen sein Anderes enthalten ist. Nehmen wir nicht die Vorstellung des erfüllten Seyenden, so ist das reine Seyn der einfache Gedanke, worin alles Bestimmte negirt ist, das absolut Negative; Nichts aber ist dasselbe, eben dieß Sichselbstgleiche. Hier haben wir einen absoluten Uebergang in das Entgegengesetzte, zu dem Zeno nicht kam, indem er beim Satz, „Aus Nichts wird Nichts," stehen blieb; bei Heraklit aber ist das Moment der Negativität immanent, und darum handelt sich der Begriff der ganzen Philosophie.

Zunächst haben wir so hier die Abstraction von Seyn und Nichtseyn, in ganz unmittelbar allgemeiner Form; näher hat aber Heraklit die Gegensätze und ihr Sichineinssetzen auch auf bestimmtere Weise aufgefaßt. Heraklit sagt: „Das Entgegengesetzte sey an demselben, wie z. B. der Honig süß und bitter sey." Wozu Sextus (Pyrrh. Hyp. I, 29, §. 210—211; II, 6, §. 63) anmerkt: „Heraklit gehe, wie die Skeptiker, von den gemeinen Vorstellungen der Menschen aus; es werde Niemand läugnen, daß die Gesunden von dem Honig sagen, er ist süß, die Gelbsüchtigen, er ist bitter." Wenn er nur süß ist, so könnte er seine Natur nicht durch ein Anderes verändern; er wäre allenthalben, auch im Gelbsüchtigen, süß. Aristoteles (De mundo, 5) führt von Heraklit an: „Binde zusammen Ganzes und Nichtganzes" (das Ganze macht sich zum Theil, und der Theil ist dieß, zum Ganzen zu werden), „Zusammengehendes und Widerstreitendes, Einstimmendes und Dissonirendes; und aus Allem sey Eins, und aus Einem Alles." Dieß Eine ist nicht das Abstracte, sondern die Thätigkeit, sich in Entgegengesetzte zu dirimiren; das todte Unendliche ist eine schlechte Abstraction gegen diese Tiefe, die wir bei Heraklit sehen. Daß Gott die Welt geschaffen, sich selbst dirimirt, einen Sohn erzeugt hat u. s. w., alles dieß Concrete ist in dieser Bestimmung enthalten. Sextus Empiricus (adv. Math. IX, 337) erwähnt, Heraklit habe gesagt, „der Theil ist ein Verschiedenes vom Ganzen, und er ist auch dasselbe, was das Ganze ist; die Substanz ist das Ganze und der Theil: das Ganze im Universum, der Theil in diesem lebenden Wesen." Plato sagt in seinem Symposion (p. 187. Steph.; p. 397. Bekk.) von dem Princip des Heraklit: „Das Eine, von sich selbst unterschieden, eint sich mit sich selbst, wie die Harmonie des Bogens und der Leier." Er läßt dann den Eryximachus, der im Symposion spricht, dieß kritisiren, „daß die Harmonie disharmonire oder aus Entgegengesetzten sey; denn nicht aus dem Hohen und Tiefen, insofern sie verschieden sind, entstehe

20*

die Harmonie, sondern durch die Kunst der Musik geeint." Dieß ist aber kein Widerspruch gegen Heraklit, der eben dieß will. Das Einfache, die Wiederholung des einen Tones ist keine Harmonie; zur Harmonie gehört schlechthin der Unterschied, ein bestimmter Gegensatz, da sie eben das absolute Werden, nicht ein bloßes Verändern ist. Das Wesentliche ist, daß jeder besondere Ton verschieden ist von einem andern, aber nicht abstract von irgend einem andern, sondern von seinem andern, so daß sie auch einig seyn können. Jedes Besondere ist nur, insofern sein Entgegengesetztes an sich in seinem Begriffe enthalten ist. Die Subjectivität ist so das Andere der Objectivität, nicht von einem Stück Papier, was sinnlos wäre; indem jedes das Andere des Andern, als seines Andern ist, so liegt darin eben ihre Identität. Dieß ist das große Princip des Heraklit, es kann dunkel erscheinen, aber es ist speculativ; und dieß ist für den Verstand, der das Seyn, Nichtseyn, das Subjective und Objective, das Reelle und Ideelle für sich festhält, immer schwer und dunkel.

2. Heraklit ist in seiner Darstellung nicht bei diesem Ausdrucke in Begriffen, beim rein Logischen stehen geblieben: sondern außer dieser allgemeinen Form, in der Heraklit sein Princip vortrug, hat er seiner Idee auch eine realere, mehr natürliche Gestalt gegeben; daher wird er noch zur Jonischen Schule der Naturphilosophen gerechnet. Ueber diese Weise der Realität sind jedoch die Geschichtschreiber uneins: die allermeisten, darunter Aristoteles (Met. I, 3, 8), sagen, daß er das seyende Wesen als Feuer gesetzt habe, Andere aber bei Sextus (adv. Math. IX, 360; X, 233) als Luft; noch Andere behaupten, er habe mehr die Ausdünstung, als die Luft zum Princip gemacht [1]; selbst die Zeit findet sich bei Sextus (adv. Math. X, 216) als das erste seyende Wesen genannt. Die Frage ist: Wie ist diese Verschiedenheit zu begreifen? Man darf durchaus nicht glauben, daß diese Nachrichten der Nachlässigkeit der Schriftsteller zu-

[1] Johannes Philoponus ad Aristot. de Anima (I, 2), fol. 4, a.

zuschreiben seyen; denn die Zeugen sind die besten, wie Aristoteles und Sextus Empiricus, die nicht im Vorbeigehen, sondern bestimmt von diesen Formen sprechen, ohne aber auf diese Verschiedenheiten und Widersprüche aufmerksam zu machen. Einen näheren Grund scheinen wir an der Dunkelheit der Schrift Heraklits zu haben, die in der Verworrenheit ihres Ausdrucks zum Mißverständniß Veranlassung geben konnte. Allein näher betrachtet, fällt diese Schwierigkeit weg, die sich zeigt, wenn man es nur oberflächlich damit nimmt; in dem tiefsinnigen Begriffe Heraklits findet sich selbst der wahrhafte Ausweg über dieß Hinderniß. Ueberhaupt konnte Heraklit nicht mehr, wie Thales, Wasser, oder Luft, oder dergleichen als absolutes Wesen aussprechen, — nicht mehr in Weise eines Ersten, woraus das Andere hervorgehe, — indem er Seyn als dasselbe mit Nichtseyn, oder den unendlichen Begriff dachte; und also kann das seyende absolute Wesen nicht als eine existirende Bestimmtheit, z. B. des Wassers, bei ihm auftreten, sondern das Wasser als sich verändernd, oder nur der Proceß.

a. Den abstracten Proceß als Zeit fassend, hat Haraklit also gesagt: „Die Zeit sey das erste körperliche Wesen," wie Sextus (adv. Math. X, 231—232) dieß ausdrückt. Körperlich ist ein ungeschickter Ausdruck; die Skeptiker wählten häufig die rohsten Ausdrücke, oder machen Gedanken erst roh, um dann mit ihnen fertig zu werden. Körperlich heißt hier abstracte Sinnlichkeit: die Zeit, als das erste sinnliche Wesen, ist die abstracte Anschauung des Processes. Indem Heraklit nicht beim logischen Ausdrucke des Werdens stehen blieb, sondern seinem Princip die Gestalt des Seyenden gab: so liegt hierin, daß sich ihm dafür zunächst die Zeit darbieten mußte; denn sie ist eben im Anschaubaren die erste Form des Werdens. Die Zeit ist das reine Werden als angeschaut, der reine Begriff, das Einfache, das aus absolut Entgegengesetzten harmonisch ist; ihr Wesen ist, zu seyn und nicht zu seyn in Einer Einheit, und hat sonst keine Bestim-

mung. Nicht als ob die Zeit ist, oder nicht ist; sondern die Zeit ist dieß, im Seyn unmittelbar nicht zu seyn, und im Nichtseyn unmittelbar zu seyn, — dieß Umschlagen aus Seyn in Nichtseyn, dieser abstracte Begriff, aber auf gegenständliche Weise, d. h. insofern er für uns ist. In der Zeit ist nicht das Vergangene und Zukünftige, sondern nur das Jetzt: und dieß ist, um als Vergangenheit nicht zu seyn; und dieß Nichtseyn schlägt, als Zukunft, ebenso in das Seyn um. Wenn wir sagen sollten, wie das, was Heraklit als das Wesen erkannte, in dieser reinen Form, in der er es erkannt hat, für das Bewußtseyn existire: so wäre nichts Anderes, als die Zeit, zu nennen; und es hängt daher mit dem Gedankenprincipe Heraklits ganz richtig zusammen, die Zeit als die erste Form des Werdenden zu bestimmen.

b. Aber dieser reine gegenständliche Begriff muß sich weiter realisiren; und so finden wir in der That, daß Heraklit den Proceß auf nähere physikalische Weise bestimmt hat. In der Zeit sind die Momente, Seyn und Nichtseyn, nur als negativ oder unmittelbar verschwindende gesetzt; wollen wir beide Momente als eine für sich bestehende Totalität ausdrücken, so ist die Frage, welches physikalische Wesen dieser Bestimmung entspricht. Das Wahre Heraklits ist, das Wesen der Natur begriffen, d. h. sie als an sich unendlich, als Proceß an ihr selbst dargestellt zu haben; und mithin leuchtet uns sogleich ein, daß Heraklit nicht sagen konnte, daß das Wesen Luft, oder Wasser und dergleichen sey. Denn sie sind nicht selbst der Proceß, dieser ist aber das Feuer; so behauptete er das Feuer als das erste Wesen, und dieß ist die reale Form des Heraklitischen Princips, die Seele und Substanz des Naturprocesses. Das Feuer ist die physikalische Zeit, diese absolute Unruhe, dieß absolute Auflösen von Bestehen: das Vergehen von Andern, aber auch seiner selbst; und wir begreifen daher, wie Heraklit, von seiner Grundbestimmung ausgehend, ganz consequent das Feuer als den Begriff des Processes nennen konnte.

c. Dieß Feuer hat er nun näher als realen Proceß ausgeführt; indem seine Realität für sich der ganze Proceß ist, so sind dann die Momente concreter bestimmt worden. Das Feuer, als dieses Metamorphosirende der körperlichen Dinge, ist Verwandelung und Verdünstung des Bestimmten; für diesen Proceß hat nun Heraklit ein ganz besonderes Wort gebraucht, Ausdampfung (ἀναθυμίασις), — es ist aber mehr Uebergang. Aristoteles (De anim. I, 2) sagt in dieser Rücksicht von Heraklit, daß nach seiner Darstellung „das Princip die Seele sey, weil sie die Ausdünstung sey, das Hervorgehen von Allem; es sey das Körperloseste und immer fließend." Dieses ist auch passend für das Grundprincip Heraklits.

Weiter hat er den realen Proceß in seinen abstracten Momenten so bestimmt, daß er zwei Seiten an ihm unterschied, „den Weg nach Oben (ὁδὸς ἄνω) und den Weg nach Unten (ὁδὸς κάτω):" den einen die Entzweiung als Bestehen der Entgegengesetzten, den anderen das In-Eins-Gehen dieser bestehenden Gegensätze. Dafür hatte er nach Diogenes (IX, 8) die näheren Bestimmungen „der Feindschaft, des Streites (πόλεμος, ἔρις), und der Freundschaft, Harmonie (ὁμολογία, εἰρήνη); von diesen Beiden ist die Feindschaft, der Streit dasjenige, welches Princip des Entstehens Unterschiedener ist: was aber zur Verbrennung führt, Eintracht und Frieden." Bei Feindschaft zwischen Menschen setzt so Einer sich als selbstständig gegen den Anderen, oder ist für sich, realisirt sich überhaupt; Einigkeit und Friede ist aber das Versinken aus dem Fürsichseyn in die Ununterscheidbarkeit oder Nicht-Realität. Alles ist Dreiheit, und dabei doch wesentliche Einheit; die Natur ist dieses nimmer Ruhende und das All das Uebergehen aus dem Einen ins Andere, aus der Entzweiung in die Einheit, aus der Einheit in die Entzweiung.

Die näheren Bestimmungen dieses realen Processes sind zum Theil mangelhaft und widersprechend. Es wird nun in dieser

Hinsicht in einigen Nachrichten [1] von Heraklit angeführt, daß er ihn so bestimmt habe: „Des Feuers Wendungen sind zuerst das Meer; und dann davon die Hälfte die Erde, die andere Hälfte der Blitzstrahl (πρηστήρ)," das entspringende Feuer. Dieß ist das Allgemeine, und sehr dunkel. Diogenes Laertius (IX, 9) sagt: „Das Feuer wird verdichtet zu Feuchtigkeit, und zum Stehen kommend wird es Wasser; das erhärtete Wasser aber wird zu Erde, und dieß ist der Weg nach Unten. Die Erde wird dann wieder flüssig, und aus ihr wird Feuchtigkeit: und aus dieser die Ausdünstung des Meeres, aus der dann Alles entsteht; dieß ist der Weg nach Oben. Wasser entzweit sich in finstere Ausdünstung, wird Erde: und in reine, glänzende, wird Feuer, entzündet sich in der Sonnensphäre; das Feurige wird Meteore, Planeten und Gestirne." Diese sind so nicht ruhige, todte Sterne, sondern als im Werden, in ewiger Erzeugung betrachtet. Wir haben also im Allgemeinen eine Metamorphose des Feuers. Diese Orientalischen, bildlichen Ausdrücke sind bei Heraklit aber nicht in roh sinnlicher Bedeutung zu nehmen, d. h. daß diese Verwandelungen in der äußern Wahrnehmung vorkämen; sondern sie bilden die Natur dieser Elemente, nach welcher die Erde sich ewig ihre Sonne und Kometen erzeugt.

Die Natur ist so dieser Kreis. In diesem Sinne sehen wir ihn bei Clemens von Alexandrien (Strom. V, 14, p. 711.) sagen: „Das Universum hat kein Gott und kein Mensch gemacht, sondern es war immer und ist, und wird seyn ein immer lebendiges Feuer, das sich nach seinem Gesetze (μέτρῳ) entzündet und erlischt." Wir begreifen nun, was Aristoteles anführt, das Princip sey die Seele, weil sie die Ausdünstung; das Feuer ist nämlich, als dieser sich selbst bewegende Proceß der Welt, die Seele. Hieran schließt sich ein anderer Ausdruck, der sich gleichfalls bei Clemens dem Alexandriner (Strom. VI, 2, p. 746) findet: „Den

[1] Clemens Alex.: Stromata V, 14, p. 712, ed. Pott. (cit. Steph. Poës. phil. p. 131.)

Seelen (dem Belebten) ist der Tod, Wasser zu werden; dem Wasser ist der Tod, Erde zu werden; umgekehrt aus der Erde erzeugt sich dann Wasser, aus dem Wasser aber die Seele." Es ist also überhaupt dieser Proceß des Erlöschens, des Zurückgehens des Gegensatzes in die Einheit, und des Wiedererweckens desselben, des Hervorgehens aus Einem. Das Erlöschen der Seele, des Feuers in Wasser, die Verbrennung, die zum Product wird, erzählen Einige, z. B. Diogenes Laertius (IX, 8), Eusebius (Praep. evang. XIV, 3) und Tennemann (Bd. I, S. 218), falsch als eine Weltverbrennung. Es wäre mehr eine Vorstellung der Phantasie, was Heraklit gesprochen haben soll von einem Weltbrande, daß nach einer gewissen Zeit, wie nach unserer Vorstellung beim Ende der Welt, die Welt in Feuer untergehe. Wir sehen aber sogleich aus den bestimmtesten Stellen,[1] daß dieser Weltbrand nicht gemeint sey; sondern es ist dieß beständige Verbrennen, als Werden der Freundschaft, das allgemeine Leben und der allgemeine Proceß des Universums. In Rücksicht dessen, daß nach Heraklit das Feuer das Belebende, die Seele ist, findet sich bei Plutarch (De esu carn. I, p. 995 ed. Xyl.) ein Ausdruck vor, der bizarr erscheinen kann: nämlich der, daß „die trockenste Seele die beste sey." Wir nehmen zwar auch nicht die nasseste für die beste, aber doch im Gegentheil die lebendigste; trocken heißt hier aber feurig, so ist die trockenste Seele das reine Feuer: und dieß ist nicht unlebendig, sondern die Lebendigkeit selbst.

Das sind die Hauptmomente des reellen Lebensprocesses; ich verweile einen Augenblick hierbei, indem damit überhaupt aller Begriff der speculativen Betrachtung der Natur ausgesprochen ist. In diesem Begriffe geht Ein Moment, Ein Element in das andere über; Feuer wird zu Wasser, Wasser zu Erde und Feuer. Es ist ein alter Streit über die Verwandelung und gegen die Unwandelbarkeit der Elemente; in diesem Begriffe scheidet sich die

[1] cf. Stobaei Ecl. Phys. 22, p. 454.

gemeine sinnliche Naturforschung und die Naturphilosophie. An sich, in der speculativen Ansicht, die auch die Heraklit's ist, wird die einfache Substanz in Feuer und die übrigen Elemente metamorphosirt; in der andern ist aller Uebergang aufgehoben, nur eine äußerliche Trennung schon Vorhandener gesetzt: Wasser ist eben Wasser, Feuer ist Feuer u. s. f. Wenn jene Ansicht die Verwandelung behauptet, so glaubt diese Ansicht das Gegentheil aufzeigen zu können; sie behauptet zwar Wasser, Feuer u. s. f. nicht mehr als einfache Wesenheiten, sondern zerlegt sie in Wasser-, Sauerstoff u. s. f., aber deren Unwandelbarkeit behauptet sie. Sie behauptet dabei mit Recht, daß, was an sich seyn soll in der speculativen Ansicht, auch die Wahrheit der Wirklichkeit haben müsse; denn wenn das Speculative dieß ist, die Natur und das Wesen ihrer Momente zu seyn, so muß dieß auch so vorhanden seyn. Man stellt sich mit Unrecht das Speculative als etwas nur im Gedanken oder im Innern, d. h. man weiß nicht wo, Seyendes vor. Es ist dieß auch so vorhanden, aber die Naturforscher verschließen sich das Auge dazu durch ihren beschränkten Begriff. Wenn wir sie hören, so beobachten sie nur, sagen, was sie sehen; aber dieß ist nicht wahr, sondern bewußtlos verwandeln sie unmittelbar das Gesehene durch den beschränkten fixirten Begriff: und der Streit ist nicht der Gegensatz der Beobachtung und des absoluten Begriffs, sondern jenes Begriffs gegen diesen. Sie zeigen die Verwandelungen als nicht seyend, z. B. des Wassers in Erde. Bis auf die neuesten Zeiten wurde diese Verwandelung zwar behauptet, indem, wenn Wasser destillirt wird, ein erdiger Rückstand blieb; Lavoisier stellte aber eine Menge genauer Versuche darüber an, wog alle Gefäße und es ergab sich, daß der erdige Rückstand von den Gefäßen komme. Es giebt einen oberflächlichen Proceß, der nicht Ueberwindung der Bestimmtheit der Substanz ist; sie sagen von ihm: „Wasser verwandelt sich nicht in Luft, sondern nur in Dampf, und Dampf verdichtet sich immer nur wieder zu Wasser.“ Allein dort wie hier fixiren sie nur einen einseitigen, mangelhaften Proceß,

und geben ihn für den absoluten Proceß aus. Im realen Naturproceß machen sie indessen die Erfahrung, daß der aufgelöste Krystall Wasser giebt, und im Krystall Wasser verloren geht und hart wird, nämlich das sogenannte Krystall-Wasser: daß die Ausdünstung der Erde nicht als Dampfform, im äußern Zustande, in der Luft anzutreffen ist, sondern die Luft ganz rein bleibt, oder der Wasserstoff in der reinen Luft ganz verschwindet; sie haben sich genug vergebliche Mühe gegeben, Wasserstoff in der atmosphärischen Luft zu finden. Sie machen ebenso wieder die Erfahrung, daß ganz trockene Luft, an der sie weder Feuchtigkeit noch Wasserstoff aufzeigen können, in Dünste und Regen übergeht u. s. f. Dieß ist die Beobachtung, aber sie verderben alle Wahrnehmung der Verwandelungen durch den fixen Begriff von Ganzem und Theilen, den sie mitbringen, von Bestehen aus Theilen, von Schon-vorhanden-gewesen-Seyn dessen, als eines Solchen, was sich entstehend zeigt. Wenn der aufgelöste Krystall Wasser zeigt, so sagen sie: „Es ist nicht als Wasser entstanden, sondern vorher schon darin gewesen." Wenn das Wasser, in seinem Processe entzweit, Wasserstoff und Sauerstoff zeigt, so heißt das nach ihnen: „Diese sind nicht entstanden, sondern vorher schon als solche, als Theile, woraus das Wasser besteht, da gewesen." Aber sie können weder Wasser im Krystall, noch Sauer- und Wasserstoff im Wasser aufzeigen; ebenso verhält es sich mit dem „latenten Wärmestoff." Wie es mit allem Aussprechen der Wahrnehmung und Erfahrung geht, so wie der Mensch spricht, ist ein Begriff darin; er ist gar nicht abzuhalten, sondern immer im Bewußtseyn ein Anflug der Allgemeinheit und Wahrheit erhalten. Denn eben der Begriff ist das Wesen; aber nur der gebildeten Vernunft wird er absoluter Begriff, nicht, wenn er in einer Bestimmtheit, wie hier, befangen bleibt. Sie kommen daher nothwendig auf ihre Grenze: so ist ihr Kreuz, keinen Wasserstoff in der Luft zu finden; Hygrometer, Flaschen voll Luft, aus den hohen Regionen durch einen Luftballon heruntergebracht, zeigen ihn nicht als

seyend. Ebenso ist Krystall-Wasser nicht mehr als Wasser, sondern verwandelt, zu Erde geworden.

Um zu Heraklit zurückzukehren, so fehlt nur dieses noch an dem Proceß, daß sein einfaches Wesen als allgemeiner Begriff erkannt werde. Dieß Dauernde und Ruhende, was Aristoteles giebt, könnte man vermissen. Heraklit sagt zwar, es fließt Alles, es ist nichts bestehend, nur das Eine bleibt; das ist aber der Begriff der nur seyenden Einheit im Gegensatze, nicht der in sich reflectirten. Dieß Eins, in seiner Einheit mit der Bewegung der Individuen, ist die Gattung, oder der in seiner Unendlichkeit einfache Begriff als Gedanke; als dieses ist die Idee noch zu bestimmen, und so werden wir sie als den νοῦς des Anaxagoras wiederfinden. Das Allgemeine ist die unmittelbare einfache Einheit in dem Gegensatze, die als Proceß Unterschiedener in sich zurückgeht; aber auch dieß findet sich bei Heraklit, diese Einheit in dem Gegensatze nannte er Schicksal (εἱμαρμένη) oder Nothwendigkeit.[1] Und der Begriff der Nothwendigkeit ist kein anderer, als eben dieser, daß die Bestimmtheit das Wesen des Seyenden als eines Einzelnen ausmacht, aber eben dadurch es auf sein Entgegengesetztes bezieht: das absolute „Verhältniß (λόγος), welches durch das Seyn des Ganzen hindurch geht." Er nennt dieß „den ätherischen Leib, den Saamen des Werdens von Allem";[2] das ist ihm die Idee, das Allgemeine als das Wesen, als der beruhigte Proceß.

3. Es ist nun noch übrig, zu betrachten, welches Verhältniß Heraklit diesem Wesen zum Bewußtseyn giebt; seine Philosophie hat im Ganzen eine naturphilosophische Weise, indem das Princip, obzwar logisch, als der allgemeine Naturproceß aufgefaßt ist. Wie kommt jener λόγος zum Bewußtseyn? Wie verhält er sich zur individuellen Seele? Ich führe dieß ausführ-

[1] Diog. Laërt. IX. 7; Simplic. ad Arist. Phys. p. 6; Stob. Eclog. Phys. c. 3, p. 58—60.

[2] Plutarch. de plac. phil. I, 28.

licher hier an; es ist eine schöne, unbefangene, kindliche Weise, von der Wahrheit wahr zu sprechen. Hier tritt erst das Allgemeine und die Einheit des Wesens des Bewußtseyns und des Gegenstandes, und die Nothwendigkeit der Gegenständlichkeit ein. In Ansehung der Aussagen über das Erkennen sind nun mehrere Stellen von Heraklit aufbewahrt. Es geht aus seinem Principe, daß Alles, was ist, zugleich nicht ist, unmittelbar hervor, daß er erklärt, daß die sinnliche Gewißheit keine Wahrheit hat; denn eben sie ist die Gewißheit, für welche etwas als seyend besteht, was in der That ebenso nicht ist. Nicht dieß unmittelbare Seyn, sondern die absolute Vermittelung, das gedachte Seyn, der Gedanke ist das wahre Seyn. Heraklit sagt über die sinnliche Wahrnehmung in dieser Beziehung bei Clemens von Alexandrien (Strom. III, 3. p. 520): „Todt ist, was wir wachend sehen, was aber schlafend Traum;" und bei Sextus (adv. Math. VII, 126—127): „Schlechte Zeugen sind den Menschen die Augen und Ohren, sofern sie barbarische Seelen haben. Die Vernunft (λόγος) ist die Richterin der Wahrheit, nicht aber die nächste beste, sondern allein die göttliche, allgemeine," — dieß Maaß, dieser Rhythmus, der durch die Wesenheit des Alls hindurchgeht. Absolute Nothwendigkeit ist eben dieß, im Bewußtseyn das Wahre zu haben; aber ein Solches ist nicht jedes Denken überhaupt, das auf Einzelnes geht, jedes Verhältniß, worin es nur Form ist und den Inhalt der Vorstellung hat, sondern der allgemeine Verstand, das entwickelte Bewußtseyn der Nothwendigkeit, die Identität des Subjectiven und Objectiven. In dieser Rücksicht sagt Heraklit, nach Diogenes (IX. 1): „Viel Wissen (πολυμαθίη) lehre den Verstand nicht; sonst hätte es auch den Hesiodus, Pythagoras, Xenophanes und Hekatäus belehrt. Das Eine sey das Weise, die Vernunft zu erkennen, die durch Alles das Herrschende ist."

Sextus (adv. Math. VII, 127—133) erzählt näher das Verhältniß des subjectiven Bewußtseyns, der besondern Vernunft, zur allgemeinen, zu diesem Naturprocesse. Das hat noch eine sehr

physikalische Gestalt; und ist ungefähr wie wir die Besonnenheit gegen den träumenden oder verrückten Menschen auffassen. Der wachende Mensch verhält sich zu den Dingen auf eine allgemeine Weise, welche dem Verhältnisse der Dinge gemäß ist, wie die Anderen sich auch dagegen verhalten, und ist doch darin für sich. Wenn und insofern ich in dem objectiv-verständigen Zusammenhange dieser Besonnenheit bin, bin ich zwar wegen dieser Aeußerlichkeit in der Endlichkeit; aber wachend habe ich das Bewußtseyn der Nothwendigkeit dieses Zusammenhangs in der Form der Objectivität, das Wissen des allgemeinen Seyenden, also die Idee in der Endlichkeit. Sextus führt uns die Bestimmung hiervon so an: „Alles, was uns umgiebt, sey selbst logisch und verständig," — doch darum noch nicht mit Bewußtseyn. „Wenn wir dieß allgemeine Wesen durch das Athmen einziehen, so werden wir verständig; aber nur wachend seyen wir so, schlafend in der Vergessenheit." Das wache Bewußtseyn der Außenwelt, was zur Verständigkeit gehört, ist mehr ein Zustand; hier ist es aber für das Ganze des vernünftigen Bewußtseyns genommen. „Denn im Schlafe seyen die Wege des Gefühls verschlossen, und der Verstand, der in uns, werde von seiner Vereinigung (συμφυΐας) mit der Umgebung abgesondert: und es erhalte sich allein der Zusammenhang (πρόςφυσις) des Athmens, gleichsam als einer Wurzel;" also dieß Athmen ist unterschieden von dem allgemeinen Athmen, d. h. dem Seyn eines Andern für uns. Die Vernunft ist dieser Proceß mit dem Objectiven; wenn wir nicht mit dem Ganzen in Zusammenhang sind, so träumen wir nur. „So getrennt, verliere der Verstand die Kraft des Bewußtseyns (μνημονικὴν δύναμιν), die er vorher hatte;" der Geist nur als individuelle Einzelnheit verliert die Objectivität, ist nicht in der Einzelnheit allgemein, nicht das Denken, das sich selbst zum Gegenstande hat. „In den Wachenden aber erhalte der Verstand, durch die Wege des Gefühls, wie durch Fenster, hinaussehend, und mit dem Umgebenden zusammengehend, die logische Kraft;"

wir sehen hier den Idealismus in seiner Naivität. „Nach der Weise, wie die Kohlen, die dem Feuer nahe kommen, selbst feurig werden, getrennt davon aber verlöschen: so werde der Theil, der in unsern Körpern von dem Umgebenden beherbergt ist, durch die Trennung fast unvernünftig;" das ist das Gegentheil von denen, welche meinen, Gott gebe die Weisheit im Schlafe, im Somnambulismus. „In dem Zusammenhange mit den vielen Wegen aber werde er mit dem Ganzen gleicher Art. Dieses Ganze, der allgemeine und göttliche Verstand, in der Einheit mit welchem wir logisch sind, ist das Wesen der Wahrheit, bei Heraklit. Daher das, was allgemein Allen erscheint, Ueberzeugung habe: denn es hat Theil an dem allgemeinen und göttlichen Logos; was aber einem Einzelnen beifällt, habe keine Ueberzeugung in sich, aus der entgegengesetzten Ursache. Im Anfange seines Buches über die Natur sagt er: Da das Umgebende die Vernunft ist, so sind die Menschen unvernünftig, sowohl ehe sie hören, als wenn sie zuerst hören. Denn da was geschieht, nach dieser Vernunft geschieht: so sind sie noch unerfahren, wenn sie die Reden und Werke versuchen, welche ich auseinandersetze, nach der Natur Jegliches unterscheidend und sagend, wie es sich verhält. Die anderen Menschen aber wissen nicht, was sie wachend thun: wie sie vergessen, was sie im Schlafe thun. Heraklit sagt auch ferner: Wir thun und denken Alles nach der Theilnahme am göttlichen Verstande (λόγος). Deswegen müssen wir diesem allgemeinen Verstande folgen. Viele aber leben, als ob sie einen eigenen Verstand (φρόνησιν) hätten; der Verstand aber ist nichts Anderes, als die Auslegung" (das Bewußtwerden) „der Weise der Anordnung des Alls. Deswegen so weit wir Theil nehmen am Wissen (μνήμης), von ihm, sind wir in der Wahrheit: so viel wir aber Eigenthümliches haben (ἰδιάσωμεν), sind wir in der Täuschung." Sehr große und wichtige Worte! Man kann sich nicht wahrer und unbefangener über die Wahrheit ausdrücken. Nur das Bewußtseyn als Bewußtseyn des Allgemeinen ist Be-

wußtseyn der Wahrheit; Bewußtseyn aber der Einzelnheit und Handeln als Einzelnes, eine Originalität, die eine Eigenthümlichkeit des Inhalts oder der Form wird, ist das Unwahre und Schlechte. Das Böse und der Irrthum besteht also allein in der Vereinzelung des Denkens: darin, sich vom Allgemeinen auszuscheiden. Die Menschen meinen gewöhnlich, wenn sie etwas denken sollen, so müsse es etwas Besonderes seyn; dieß ist aber eine Täuschung.

So sehr Heraklit behauptet, daß in dem sinnlichen Wissen keine Wahrheit ist, weil alles Seyende fließt, das Seyn der sinnlichen Gewißheit nicht ist, indem es ist: ebenso sehr setzt er als nothwendig, im Wissen, die gegenständliche Weise. Das Vernünftige, das Wahre, das ich weiß, ist wohl ein Zurückgehen aus dem Gegenständlichen, als aus Sinnlichem, Einzelnem, Bestimmtem, Seyendem: aber was die Vernunft in sich weiß, ist ebenso die Nothwendigkeit, oder das Allgemeine des Seyns; es ist das Wesen des Denkens, wie es das Wesen der Welt ist. Es ist dieselbe Betrachtung der Wahrheit, welche Spinoza in seiner Ethik (P. II, propos. XLIV, coroll. II, p. 118. ed. Paul.) „eine Betrachtung der Dinge unter der Form der Ewigkeit" nennt. Das Fürsichseyn der Vernunft ist nicht ein objectloses Bewußtseyn, ein Träumen, sondern ein Wissen, das für sich ist: aber so, daß dieß Fürsichseyn wach ist, oder daß es gegenständlich und allgemein, d. h. für Alle dasselbe ist. Das Träumen ist ein Wissen von Etwas, wovon nur ich weiß; das Einbilden und dergleichen ist eben solches Träumen. Ebenso das Gefühl ist die Weise, daß etwas bloß für mich ist, ich etwas in mir, als in diesem Subjecte, habe; die Gefühle mögen sich für noch so erhaben ausgeben, so ist wesentlich, daß für mich, als dieses Subject, es ist, was ich fühle, nicht als ein von mir freier Gegenstand. In der Wahrheit aber ist der Gegenstand für mich als das an sich seyende Freie, und ich bin für mich subjectivitätslos; und ebenso ist dieser Gegenstand kein eingebildeter, von mir nur zum Gegenstand gemachter, sondern ein an sich allgemeiner.

Außerdem hat man noch viele andere Fragmente von Heraklit, einzelne Aussprüche u. s. w., z. B.: „Die Menschen sind sterbliche Götter, und die Götter unsterbliche Menschen; lebend Jener Tod, und sterbend Jener Leben.“ [1] Der Tod der Götter ist das Leben, das Sterben das Leben der Götter; das Göttliche ist das Erheben durch das Denken über die bloße Natürlichkeit, die dem Tode angehört. Deßhalb sagt auch Heraklit nach Sextus (adv. Math. VII, 349): „die Denkkraft sey außer dem Körper;“ woraus Tennemann (Bd. I, S. 233) merkwürdiger Weise macht: „außer dem Menschen.“ Bei Sextus (Pyrrh. Hyp. III, 24, §. 230) lesen wir noch: „Heraklit sagt, daß Leben sowohl als Sterben in unserem Leben wie in unserem Tode vereint ist; denn wenn wir leben, so sind unsere Seelen gestorben und in uns begraben: wenn wir aber sterben, so auferstehen und leben unsere Seelen.“ Wir können in der That von Heraklit Aehnliches sagen, wie Sokrates sagte: Was uns noch vom Heraklit übrig geblieben, ist vortrefflich; von dem aber, was uns verloren gegangen ist, müssen wir vermuthen, daß es wohl gleich vortrefflich gewesen sey. Oder wenn wir das Schicksal für so gerecht halten wollen, daß es der Nachwelt immer das Beste erhielt: so müssen wir wenigstens von dem, was uns von Heraklit noch gemeldet ist, sagen, daß es dieser Aufbewahrung werth ist.

E. Empedokles, Leucipp und Demokrit.

Zugleich mit dem Empedokles betrachten wir den Leucipp und Demokrit, in denen sich Idealität des Sinnlichen, und zugleich allgemeine Bestimmtheit oder Uebergang zum Allgemeinen zeigt. Empedokles ist ein Pythagoreischer Italer, der sich hinüber zu den Joniern neigt; interessanter sind Leucipp und Demokrit, welche sich zu den Italern neigen, indem sie die Eleatische Schule fortsetzen. Diese beiden Philosophen gehören

[1] **Heraclides; Allegoriae Homericae, p. 442—443, ed. Gale.**

demselben philosophischen Systeme; sie sind in Ansehung ihrer philosophischen Gedanken zusammenzunehmen, und so zu betrachten [1]. Leucipp ist der ältere, und Demokrit vervollkommnete das, was jener angefangen; aber was ihm hierin eigenthümlich angehört, ist schwer geschichtlich nachzuweisen. Es wird freilich berichtet, daß er des Leucipp Gedanken mehr ausgebildet habe; und es ist uns auch darüber Einiges aufbehalten, das aber keiner genauen Anführung werth ist. Bei Empedokles sehen wir Bestimmtheit und Scheidung der Principe hervortreten. Daß der Unterschied zum Bewußtseyn kommt, ist ein wesentliches Moment; aber die Principe haben hier Theils den Charakter von physischem Seyn, Theils zwar von ideellem Seyn, aber so daß diese Form noch nicht Gedankenform ist. Dagegen sehen wir bei Leucipp und Demokrit ideellere Principe, das Atome und das Nichts, und ein näheres Eindringen der Gedankenbestimmung in das Gegenständliche, d. h. den Anfang einer Metaphysik der Körper: oder die reinen Begriffe die Bedeutung von Körperlichkeit erhalten, und also den Gedanken in gegenständliche Form übergehen; die Lehre ist aber im Ganzen unausgebildet, und kann keine Befriedigung geben.

1. Leucipp und Demokrit.

Von den Lebensumständen des Leucipp ist durchaus nichts Näheres bekannt, nicht einmal was er für ein Landsmann gewesen. Einige, wie Diogenes Laertius (IX. 30), machen ihn zu einem Eleaten, Andere zu einem Abderiten (weil er mit Demokrit zusammen gewesen), oder Melier (Melos ist eine Insel nicht weit von der Peloponnesischen Küste), oder auch, wie Simplicius zu Aristoteles Physik (p. 7), zu einem Milesier. Daß er ein Zuhörer und Freund Zeno's gewesen, wird bestimmt angegeben; doch scheint er fast gleichzeitig mit ihm gewesen zu seyn, so wie auch mit Heraklit.

[1] Hegel sonderte in seiner Darstellung nur selten, z. B. im Jenaischen Heft, diese beiden Philosophen von einander ab.

Demokrit ist zuverlässiger aus Abdera, in Thracien am Aegäischen Meere, der in spätern Zeiten wegen ungeschickter Handlungen so berüchtigten Stadt. Er ist, wie es scheint, um die 80. Olympiade (460 v. Chr.), oder Ol. 77, 3 (470 v. Chr.) geboren: die erste Angabe gehört bei Diogenes Laertius (IX, 41) dem Apollodor, die andere dem Thrasyllus; Tennemann (Bd. I, S. 415) läßt ihn um die 71. Olympiade (494 v. Chr.) geboren werden. Er ist nach Diogenes Laertius (IX, 34) vierzig Jahre jünger als Anaxagoras, lebte zu Sokrates' Zeiten: und ist selbst jünger als dieser, wenn er nämlich nicht Ol. 71, sondern Ol. 80 geboren wurde. Sein Verhältniß zu den Abderiten ist viel besprochen worden; und viele schlechte Anekdoten werden darüber von Diogenes Laertius erzählt. Daß er sehr reich gewesen sey, will Valerius Maximus (VIII, 7, ext. 4) daraus ermessen, daß sein Vater das ganze Heer des Xerxes auf dessen Zuge nach Griechenland bewirthet habe. Diogenes (IX, 35—36) berichtet, daß er sein ansehnliches Vermögen auf Reisen nach Aegypten und in das innere Morgenland verwandt habe; doch das Letztere hat keine Glaubwürdigkeit. Sein Vermögen wird auf 100 Talente angegeben; und wenn ein Attisches Talent von etwa 1000—1200 Thaler darunter gemeint wäre, so hätte er allerdings damit schon weit kommen können. Daß er ein Freund und Schüler Leucipps gewesen, wird einstimmig berichtet, namentlich von Aristoteles (Met. I, 4); wo sie aber zusammen gewesen, ist nicht berichtet. Diogenes (IX, 39) fährt fort: „Nachdem er von seinen Reisen in sein Vaterland zurückgekommen, lebte er sehr eingezogen, da er sein ganzes Vermögen verzehrt hatte: wurde aber von seinem Bruder aufgenommen, und gelangte zu hoher Verehrung bei seinen Landsleuten" — nicht durch seine Philosophie, sondern — „durch einige Weissagungen. Nach dem Gesetze konnte aber der, welcher sein väterliches Vermögen durchgebracht hatte, nicht in den väterlichen Begräbnißort aufgenommen werden. Um nun der Verläumdung

und der übeln Nachrede" — als ob er sein Vermögen durch Liederlichkeit verschwendet — „keinen Raum zu geben, habe er den Abderiten sein Werk Διάκοσμος vorgelesen, und diese haben ihm dafür ein Geschenk von 500 Talenten gemacht, seine Bildsäule öffentlich aufstellen lassen, und ihn mit großem Pompe begraben, nachdem er, bei 100 Jahr alt, gestorben." Daß dieß auch ein Abderitenstreich gewesen sey, dafür haben es die wenigstens nicht angesehen, welche uns diese Erzählung hinterlassen haben.

Leucipp ist der Urheber des berüchtigten atomistischen Systems, das, in neuern Zeiten wiedererweckt, als das Princip vernünftiger Naturforschung gegolten hat. Nehmen wir dieß System für sich, so ist es freilich sehr dürftig und nicht viel darin zu suchen; allein dieß muß dem Leucipp als großes Verdienst zugeschrieben werden, daß er, wie es in unserer gemeinen Physik ausgedrückt wird, die allgemeinen und sinnlichen, oder primären und secundären, oder wesentlichen und unwesentlichen Eigenschaften der Körper unterschied. Die allgemeine Eigenschaft heißt speculativ, daß das Körperliche durch den Begriff, oder das Wesen des Körpers in der That allgemein bestimmt ist; Leucipp faßte die Bestimmtheit des Seyns nicht auf oberflächliche, sondern auf speculative Weise. Wenn gesagt wird, der Körper hat diese allgemeine Eigenschaft, z. B. Gestalt, Undurchdringlichkeit, Schwere: so stellt man sich vor, die unbestimmte Vorstellung Körper sei das Wesen, und sein Wesen etwas Anderes, als diese Eigenschaften. Aber speculativ ist die Wesenheit eben die allgemeinen Bestimmungen; sie sind an sich seiende, oder der abstracte Inhalt und die Realität des Wesens. Dem Körper als solchem bleibt dort nichts für die Bestimmung des Wesens, als die reine Einzelnheit; aber er ist Einheit Entgegengesetzter, und die Einheit dieser Prädicate macht sein Wesen aus.

Erinnern wir uns, daß wir in der Eleatischen Philosophie das Seyn und Nichtseyn als Gegensatz sahen: nur das Seyn ist, das Nichtseyn, auf dessen Seite Bewegung, Veränderung

u. s. f. fällt, ist nicht. Seyn ist noch nicht die in sich zurückkehrende und zurückgekehrte Einheit, wie Heraklits Bewegung und das Allgemeine. Von der Seite, daß in die sinnliche unmittelbare Wahrnehmung Unterschied, Veränderung, Bewegung u. s. f. fällt, kann gesagt werden, daß die Behauptung, nur das Seyn sey, dem Augenscheine ebenso widerspricht, als dem Gedanken; denn dieß Nichts, das die Eleaten aufhoben, ist. Oder in der Heraklitischen Idee ist Seyn und Nichtseyn dasselbe: das Seyn ist, aber das Nichtseyn, da es Eins mit dem Seyn, ist ebenso wohl; oder Seyn ist sowohl Prädicat des Seyns, als des Nichtseyns. Das Seyn aber und Nichtseyn beide mit der Bestimmung eines Gegenständlichen, oder, wie sie für die sinnliche Anschauung sind, ausgesprochen: so sind sie der Gegensatz des Vollen und des Leeren. Dieß spricht Leucipp aus; was in Wahrheit bei den Eleaten vorhanden war, spricht Leucipp als seyend aus. Aristoteles (Met. I, 4) führt an: „Leucipp und sein Freund Demokrit behaupten, das Volle und das Leere seyen die Elemente, indem sie das Eine das Seyende, das Andere das Nichtseyende nennen: das Volle und Dichte nämlich das Seyende, das Leere und Dünne aber das Nichtseyende. Deshalb sagen sie auch, das Seyn ist nicht mehr als das Nichtseyn, weil auch das Leere ebensowohl sey als der Körper; und dieß seyen die materiellen Ursachen aller Dinge." Das Volle hat das Atom zu seinem Principe: Das Absolute, das Anundfürsichseyende ist also das Atom und das Leere (τὰ ἄτομα καὶ τὸ κενόν); das ist eine wichtige, wenn auch unzureichende Bestimmung. Nicht die Atome, wie wir sprechen, die wir uns z. B. in der Luft schwimmend vorstellen, sind allein das Princip, sondern das dazwischen seyende Nichts ist ebenso nothwendig; es ist so hier die erste Erscheinung des atomistischen Systems. Von diesem Principe selbst sind nun näher seine Bedeutungen und Bestimmungen anzugeben.

a. Die Hauptsache ist das Eins, das Fürsichseyn; diese

Bestimmung ist ein großes Princip, das wir bisher noch nicht hatten. Parmenides setzt das Seyn oder das abstract Allgemeine, Heraklit den Proceß; die Bestimmung des Fürsichseyns kommt dem Leucipp zu. Parmenides sagt, das Nichts ist gar nicht; bei Heraklit war nur das Werden, als Umschlagen von Seyn und Nichts, wo jedes negirt ist; aber daß gesetzt ist, daß Beide einfach bei sich selbst seyen, das Positive als fürsichseyendes Eins und das Negative als Leeres, ist, was bei Leucipp zum Bewußtseyn gekommen und zur absoluten Bestimmung geworden ist. Das atomistische Princip ist auf diese Weise nicht vorbei, sondern muß nach dieser Seite immer seyn; das Fürsichseyn muß in jeder logischen Philosophie [1] als ein wesentliches Moment, nicht aber als das letzte vorkommen. Beim logischen Fortgang vom Seyn und Werden zu dieser Gedankenbestimmung kommt zwar zuerst das Dasein [2]; dieß gehört aber der Sphäre der Endlichkeit an, und kann so nicht Princip der Philosophie werden. Wenn also auch die Entwickelung der Philosophie in der Geschichte der Entwickelung der logischen Philosophie entsprechen muß, so wird es doch in dieser Stellen geben, die in der geschichtlichen Entwickelung wegfallen. Wollte man z. B. das Daseyn zum Princip machen, so wäre es das, was wir im Bewußtseyn haben: Es sind Dinge, diese sind endlich, und haben eine Relation zu einander; es ist dieß aber die Kategorie unseres gedankenlosen Bewußtseyns, der Schein. Das Fürsichseyn dagegen ist, als Seyn, einfache Beziehung auf sich selbst: aber durch Negation des Andersseyns. Wenn ich sage, ich bin für mich: so bin ich nicht nur, sondern negire in mir alles Andere, schließe es von mir ab, sofern es als äußerlich erscheint. Als Negation des Andersseyns, welches selbst Negation gegen mich ist, ist das Fürsichseyn Negation der Negation, also Affirmation; und diese ist, wie ich es nenne, die absolute Negativität, worin zwar Ver-

[1] Sieh Hegel's Werke, Bd. III, S. 181 ff.

[2] Hegel's Werke, Bd. III, S. 112.

mittelung enthalten ist, aber eine Vermittelung, die ebenso sehr aufgehoben ist.

Das Princip des Eins ist ganz ideell, gehört ganz dem Gedanken an, selbst wenn man auch sagen wollte, daß Atome existiren. Das Atom kann materiell genommen werden; es ist aber unsinnlich, rein intellectuell. Auch in neuerer Zeit, besonders durch Gassendi, ist diese Vorstellung von Atomen erneuert worden. Die Atome Leucipps sind aber nicht die **molécules**, die kleinen Theile der Physik. Es kommt zwar bei Leucipp nach Aristoteles (De gen. et corr. I, 8) die Vorstellung vor, daß „die Atome unsichtbar sind wegen der Kleinheit ihrer Körperlichkeit," wie man in neuerer Zeit von den **molécules** spricht; es ist dieß aber nur eine Ausrede. Das Eins kann man nicht sehen, weder mit Gläsern noch Messern aufzeigen, weil es ein Abstractum des Gedankens ist; was man zeigt, ist immer Materie, die zusammengesetzt ist. Ebenso vergeblich ist es, wenn man in neuern Zeiten durch das Mikroskop das Innere des Organischen, die Seele, erforschen und durch Sehen und Fühlen dahinterkommen will. Das Princip des Eins ist also ganz ideell, nicht aber in dem Sinne, als ob es nur im Gedanken, im Kopfe wäre: sondern so, daß der Gedanke das wahre Wesen der Dinge ist. So hat es Leucipp auch verstanden; und seine Philosophie ist mithin gar nicht empirisch. Tennemann (Bd. I, S. 261) sagt dagegen ganz schief: „Das System des Leucipp ist das entgegengesetzte des Eleatischen; er erkennt die Erfahrungswelt für die einzig objectiv reale, und die Körper für die einzige Art von Wesen." Aber das Atom und das Leere sind keine Dinge der Erfahrung; Leucipp sagt, die Sinne sind es nicht, durch die wir des Wahren bewußt werden: und damit hat er einen Idealismus im höhern Sinne, nicht einen bloß subjectiven aufgestellt.

b. Wie abstract dieß Princip bei Leucipp nun auch noch ist, so war er doch bestrebt, es concret zu machen. Von Atom ist die Uebersetzung Individuum, das Untheilbare; in anderer Form

ist das Eins also die Einzelnheit, die Bestimmung der Subjectivität. Das Allgemeine und ihm gegenüber das Individuelle sind große Bestimmungen, um die es sich in allen Dingen handelt; und man weiß erst, was man an diesen abstracten Bestimmungen hat, wenn man im Concreten erkennt, daß sie auch da die Hauptsache sind. Bei Leucipp und Demokrit ist dieß Princip, das bei Epikur hernach vorkommt, physikalisch geblieben; es kommt aber auch im Geistigen vor. Der Geist ist zwar auch Atom, Eins; aber, als Eins in sich, zugleich unendlich voll. In der Freiheit, dem Recht und Gesetz, im Willen handelt es sich nur um diesen Gegensatz der Allgemeinheit und Einzelnheit. In der Sphäre des Staats kann die Ansicht aufgestellt werden, daß der einzelne Wille, als Atom, das Absolute sey; das sind die neueren Theorien über den Staat, die sich auch praktisch geltend machten. Der Staat muß auf dem allgemeinen, d. i. dem an und für sich seyenden Willen beruhen; beruht er auf dem der Einzelnen, so wird er atomistisch, nach der Gedankenbestimmung des Eins gefaßt, wie in Rousseau's contrat social. Die weitere Vorstellung von allem Concreten und Wirklichen ist nun bei Leucipp nach Aristoteles am zuletzt angeführten Orte die: „Das Volle ist nichts Einfaches, sondern es ist ein unendlich Vielfaches. Diese unendlich Vielen bewegen sich im Leeren, denn das Leere ist; ihr Zusammenkommen macht das Entstehen" (d. h. von einem existirenden Dinge, das für die Sinne ist), „die Auflösung und Trennung das Vergehen." Alle weiteren Kategorien fallen hier hinein. „Die Thätigkeit und Passivität besteht darin, daß sie sich berühren: aber ihre Berührung ist nicht, daß sie Eins werden; denn aus dem, was wahrhaft" (abstract) „Eins ist, wird nicht eine Menge, noch aus dem, was wahrhaft Vieles ist, Eins." Oder sie sind in der That weder passiv noch thätig; „denn sie leiden bloß durchs Leere," ohne daß ihr Wesen der Proceß sey. Die Atome sind also, selbst bei der erscheinenden Vereinigung in dem, was wir Dinge nennen, getrennt von ein-

ander durch das Leere, welches ein rein Negatives und Fremdes für sie ist; d. h. ihre Beziehung ist nicht an ihnen selbst, sondern etwas Anderes, als sie, worin sie bleiben, was sie sind. Dieß Leere, das Negative gegen das Affirmative, ist auch das Princip der Bewegung der Atome; sie werden gleichsam vom Leeren sollicitirt, es zu erfüllen und zu negiren.

Dieß sind die Sätze der Atomisten. Wir sehen, daß wir unmittelbar an der Grenze dieser Gedanken sind; denn wo von Beziehung die Rede seyn sollte, treten wir heraus aus ihnen. Das Seyn und Nichtseyn, als Gedachte, welche, als Verschiedene in Beziehung auf einander fürs Bewußtseyn vorgestellt, das Volle und Leere sind, haben an sich keine Verschiedenheit; denn das Volle hat ebenso wohl die Negativität an ihm selbst, es ist als Fürsichseyendes ausschließend Anderes, — es ist Eins, und unendlich viele Eins: das Leere ist aber nicht das Ausschließende, sondern die reine Continuität. Diese beiden Gegensätze, Eins und Continuität, nun so fixirt, so ist für die Vorstellung nichts annehmlicher, als in der seyenden Continuität die Atome schwimmen, und bald getrennt, bald vereinigt werden zu lassen: so daß ihre Vereinigung nur eine oberflächliche Beziehung, eine Synthesis ist, die nicht durch die Natur des Vereinten bestimmt ist, sondern worin im Grunde diese an und für sich Seyenden noch getrennt bleiben. Dieß ist aber ein ganz äußerliches Verhalten; rein Selbstständige werden mit Selbstständigen verbunden, bleiben selbstständig, und so ist es nur eine mechanische Vereinigung. Alles Lebendige, Geistige u. s. f. ist dann nur zusammengesetzt: und die Veränderung, Erzeugung, Schaffung eine bloße Vereinigung.

Wie hoch diese Principien als ein Fortschritt auch zu achten sind, so zeigt sich doch hier sogleich ihre ganze Dürftigkeit, so wie damit an weitere concrete Bestimmungen gegangen wird. Dennoch dürfen wir dieß nicht hinzufügen, was zum Theil die Vorstellung neuerer Zeiten hinzufügt, daß einmal in der Zeit so ein Chaos gewesen sey, eine von Atomen erfüllte Leere, die dann

nachher so sich verbunden und geordnet haben, daß dadurch diese Welt herausgekommen sey; sondern es ist noch jetzt und immer, daß das Ansichseyende das Leere und das Volle ist. Gerade dieß ist die befriedigende Seite, welche die Naturforschung in solchen Gedanken gefunden, daß darin das Seyende in seinem Gegensatze als Gedachtes und entgegengesetzt Gedachtes ist, hiermit als an und für sich Seyendes. Die Atomistik stellt sich daher überhaupt der Vorstellung von einer Schöpfung und Erhaltung der Welt durch ein fremdes Wesen gegenüber. Die Naturforschung fühlt in der Atomistik zuerst sich davon befreit, keinen Grund für die Welt zu haben. Denn wenn die Natur von einem Andern als erschaffen und erhalten vorgestellt wird, so wird sie vorgestellt als nicht an sich seyend, also ihren Begriff außer ihr habend: d. h. sie hat einen ihr fremden Grund, sie als solche hat keinen Grund, sie ist nur aus dem Willen eines Andern begreiflich; wie sie ist, ist sie zufällig, ohne Nothwendigkeit und Begriff an ihr selbst. In der Vorstellung der Atomistik aber ist die Vorstellung des Ansich der Natur überhaupt, d. h. der Gedanke findet sich selbst in ihr oder ihr Wesen ist an sich ein Gedachtes; und dieß ist das Erfreuliche für den Begriff, eben sie zu begreifen, sie als Begriff zu setzen. In den abstracten Wesen hat die Natur den Grund an ihr selbst, ist einfach für sich; das Atom und das Leere sind solche einfache Begriffe. Mehr als dieß Formelle aber, daß überhaupt ganz allgemeine einfache Principe, der Gegensatz des Eins und der Continuität, aufgestellt sind, ist nicht darin zu sehen und zu finden.

Wenn wir von einer weitern, reichern Naturansicht ausgehen, und fordern, daß aus der Atomistik auch sie begreiflich werde: so ist die Befriedigung sogleich aus, und man sieht die Unmöglichkeit, irgend damit weiter zu kommen. Daher ist sogleich über diese reinen Gedanken der Continuität und Nichtcontinuität hinauszugehen. Denn eben diese Negativen, die Eins, sind nicht an und für sich; die Atome sind ununterscheidbar, gleich an sich,

oder ihr Wesen ist als reine Continuität gesetzt: so daß sie vielmehr unmittelbar in Einen Klumpen zusammenfallen. Die Vorstellung hält sie wohl auseinander, giebt ihnen ein sinnlich vorgestelltes Seyn; aber sind sie gleich, so sind sie, als reine Continuität, dasselbe, was das Leere ist. Aber das, was ist, ist concret, bestimmt. Wie will man nun die Unterschiedenheit aus diesen Principien auffassen? Wo kommt diese Bestimmtheit, wie Pflanze, Farbe, Gestalt, her? Die Hauptsache ist, daß, sowie man diese Atomen, als kleine Theile, selbstständig bestehen läßt, ihre Vereinigung nur zu einer ganz äußerlichen und zufälligen Zusammensetzung wird. Die bestimmte Verschiedenheit vermißt man; das Eins, als das Fürsichseyende, verliert alle Bestimmtheit. Nimmt man verschiedene Materien an, elektrische, magnetische, Licht-Stoff, und dazu ein mechanisches Drehen der molécules: so ist man einerseits ganz unbekümmert um Einheit, und sagt andererseits nie ein vernünftiges Wort über den Uebergang der Erscheinungen, sondern nur Tautologien.

Indem Leucipp und Demokrit weiter gehen wollten, so tritt das Bedürfniß eines bestimmtern Unterschiedes, als dieses oberflächlichen der Vereinigung und Trennung ein; und sie haben ihn dadurch zu machen gesucht, daß sie die Atome als ungleich setzten, und zwar ihre Verschiedenheit als eine unendliche. Aristoteles (Met. I, 4) führt an: „Diese Verschiedenheit haben sie auf dreierlei Weise zu bestimmen versucht. Sie sagen, die Atome seyen verschieden nach der Gestalt wie A von N: durch die Ordnung“ (den Ort), „wie AN von NA: durch die Stellung,“ ob sie aufrecht stehen, oder liegen, „wie Z von N. Daher sollen alle anderen Unterschiede kommen.“ Wir sehen Gestalt, Ordnung und Lage sind ebenso wieder äußere Beziehungen und gleichgültige Bestimmungen: d. h. unwesentliche Verhältnisse, welche nicht die Natur des Dinges an sich selbst betreffen noch seine immanente Bestimmtheit, sondern deren Einheit nur in einem Andern ist. Für sich ist dieser Unterschied schon inconsequent; denn als

das ganz einfache Eins sind die Atome einander vollkommen gleich, also kann auch von einer solchen Verschiedenheit gar nicht die Rede seyn.

Wir finden hier ein Bestreben, das Sinnliche auf wenige Bestimmungen zurückzuführen. Aristoteles (**De gen. et corr.** I, 8) sagt in dieser Rücksicht von Leucipp: „Er wollte den Gedanken der Erscheinung und sinnlichen Wahrnehmung näher bringen, und stellte dadurch die Bewegung, Entstehen und Untergehen als an sich seyend vor.“ Es ist darin nichts zu sehen, als daß die Wirklichkeit hier ihr Recht behält, statt Andere nur von Täuschung sprechen. Aber wenn Leucipp zu dem Ende das Atom auch als an sich gestaltet vorstellt, so bringt er das Wesen wohl der sinnlichen Anschauung auch so näher, aber nicht dem Begriffe; es muß wohl zur Gestaltung fortgegangen werden, aber bis dahin ist von der Bestimmung der Continuität und der Discretion noch ein weiter Weg. Aristoteles (**De sensu**, 4) sagt daher: „Demokrit und die meisten anderen alten Philosophen sind, wenn sie von dem Sinnlichen sprechen, sehr ungeschickt, indem sie alles Empfindbare zu einem Greiflichen machen wollen; denn sie reduciren Alles auf den Tastsinn, das Schwarze sey das Rauhe, das Weiße das Glatte.“ Alle sinnlichen Eigenschaften werden so nur zurückgeführt auf Gestalt, auf die verschiedene Verbindung von **molécules**, die etwas zu einem Schmeckbaren oder Riechbaren macht; ein Versuch, der auch in der Atomistik der neuern Zeit gemacht ist. Besonders die Franzosen, von Descartes an, stehen auf dieser Seite. Es ist der Trieb der Vernunft, die Erscheinung, das Wahrgenommene zu begreifen; nur die Weise ist falsch, eine ganz nichtssagende unbestimmte Allgemeinheit. Da Figur, Ordnung und Lage, Gestalt überhaupt die einzige Bestimmung des Ansichseyenden sind, so ist darüber nichts gesagt, wie diese Momente doch als Farbe, und zwar unterschiedene Farbe u. s. f. empfunden werden; der Uebergang zu wei-

tern als mechanischen Bestimmungen macht sich nicht, oder zeigt sich als platt und kahl.

Wie nun Leucipp näher aus diesen armen Principien des Atomen und des Leeren, über die er nicht hinauskam, indem er sie als die absoluten nahm, eine Construction der ganzen Welt gewagt hat, die ebenso sonderbar als leer erscheinen kann, davon giebt uns Diogenes Laertius (IX, 31—33) einen Bericht, der geistlos genug aussieht; aber die Natur der Sache erlaubte nicht viel Besseres, und es ist damit weiter nichts zu machen, als die Dürftigkeit dieser Vorstellung daraus zu ersehen. Nämlich: „Die Atome durch die Discretion des Unendlichen treiben sich, verschieden an Gestalt, in das große Leere," — Demokrit setzt hinzu: „durch den Widerstand gegen einander (ἀντιτυπία) und eine erschütternde, schwingende Bewegung (παλμός)" [1] —; „hier zusammengehäuft, machen sie Einen Wirbel (δίνην), wo sie zusammenstoßend und auf mannigfaltige Weise sich kreisend, die gleichen zu den gleichen zusammen geschieden werden. Da sie aber, wenn sie im Gleichgewichte wären, wegen der Menge keineswegs irgendwohin sich bewegen könnten: so gehen die feineren in das äußere Leere, gleichsam herausspringend, die übrigen bleiben bei einander, und verwickelt laufen sie gegen einander zusammen, und machen das erste runde System. Dieß steht aber wie eine Haut ab, die aller Arten Körper in sich enthält; indem diese, der Mitte entgegenstrebend, eine Wirbelbewegung machen: so wird diese umgebende Haut fein, indem nach dem Zuge des Wirbels die continuirlichen zusammenlaufen. Auf dieselbe Art entsteht dann die Erde, indem die in die Mitte geführten zusammenbleiben. Die Umgebung, die wie eine Haut ist, wird wieder durch den Anflug der äußern Körper vermehrt; und da sie sich eben im Wirbel bewegt, reißt sie Alles an sich, was sie berührt. Die Verbin-

[1] **Plutarch. de plac. phil. I, 26; Stobaei Ecl. Phys. 20, p. 394** (Tennemann Bd. I, S. 278)).

dung einiger macht wieder ein System, zuerst das feuchte und schlammigte, alsdann das ausgetrocknete und kreisende in dem Wirbel des Ganzen; alsdann entzündet, vollende sich so die Natur der Gestirne. Der äußerste Kreis ist die Sonne, der innere der Mond," u. s. f. Dieß ist eine leere Darstellung, es ist weiter kein Interesse in diesen trüben verworrenen Vorstellungen der Kreisbewegung, und dessen, was später Anziehen und Abstoßen genannt worden ist, als daß differente Bewegung für das Wesen der Materie angesehen wurde.

c. Was endlich die Seele betrifft, so berichtet Aristoteles (De anim. I, 2), Leucipp und Demokrit hätten gesagt; „sie sey kugelförmige Atome." Näher ersehen wir aus Plutarch (De plac. phil. IV, 8), daß Demokrit sich auf das Verhältniß des Bewußtseyns, unter Anderem, auf die Erklärung des Ursprungs der Empfindungen eingelassen, indem bei ihm die Vorstellungen anfangen, daß von den Dingen gleichsam feine Oberflächen sich ablösen, die in die Augen und Ohren hineinfließen u. s. f. So viel sehen wir, daß Demokrit den Unterschied der Momente des Ansich und des Füranderesseyns bestimmter ausgesprochen hat. Denn er sagte, wie Sextus (adv. Math. VII, 135) anführt: „Nach der Meinung (νόμῳ) ist Warmes, nach der Meinung Kaltes, nach der Meinung Farbe, Süßes und Bitteres; nach der Wahrheit (ἐτεῇ) nur die Untheilbaren und das Leere." D. h. an sich ist nur das Leere und Untheilbare und ihre Bestimmungen, für ein Anderes aber ist gleichgültiges, differentes Seyn, die Wärme u. s. f. Aber es ist damit auch zugleich dem schlechten Idealismus Thor und Thür aufgethan, der mit dem Gegenständlichen dann fertig zu seyn meint, wenn er es aufs Bewußtseyn bezieht, und von ihm nur sagt, es ist meine Empfindung. Damit ist die sinnliche Einzelnheit zwar in der Form des Seyns aufgehoben, aber es bleibt noch dieselbe sinnliche Vielheit; es ist eine sinnliche begriffslose Mannigfaltigkeit des Empfindens gesetzt, in der keine Vernunft ist, und um welche sich dieser Idealismus weiter nicht bekümmert.

2. Empedokles.

Die Fragmente des Empedokles sind mehrmals gesammelt: Sturz in Leipzig hat über vierhundert Verse zusammengebracht;[1] auch Peyron hat eine Sammlung der Fragmente des Empedokles und Parmenides angelegt,[2] wovon in Leipzig 1810 ein Abdruck gemacht worden ist. Von Ritter findet sich in Wolf's Analekten ein Aufsatz über den Empedokles vor.

Empedokles war aus Agrigent in Sicilien, wie Heraklit ein Kleinasiate. Wir kommen so wieder nach Italien, da die Geschichte zwischen diesen beiden Seiten wechselt; von dem eigentlichen Griechenlande, dem Mittelpunkt, gehen noch keine Philosophien aus. Empedokles war, nach Tennemann (Bd. I, S. 415) um die 80. Olympiade (460 v. Chr.) berühmt. Sturz (S. 9—10) führt Dodwell's Worte (De aetate Pythag. p. 220) an, nach welchen Empedokles (Ol. 77, 1 (472 v. Chr.) geboren wäre: „Im zweiten Jahre der 85. Olympiade hatte Parmenides das 65. Jahr erreicht, so daß Zeno im zweiten Jahre der 75. Olympiade geboren wurde,"[3] „also sechs Jahre älter als sein Mitschüler Empedokles war; denn dieser war nur Ein Jahr alt, als Pythagoras im ersten oder zweiten Jahr der 77. Olympiade starb." Aristoteles (Met. I, 3) sagt: „Empedokles ist dem Alter nach später als Anaxagoras, aber den Werken nach früher." Er hat aber nicht nur der Zeit nach früher, d. h. an Jahren jünger, philosophirt: sondern seine Philosophie ist auch in Ansehung der Stufe des Begriffs gegen den Begriff des Anaxagoras früher und unreifer.

Sonst erscheint er in den Erzählungen von seinen Lebensumständen bei Diogenes (VIII, 59, 63—73) als ein ähn-

[1] Empedocles Agrigentinus. De vita et philosophia ejus exposuit, carminum reliquias ex antiquis scriptoribus collegit, recensuit, illustravit, praefationem et indices adjecit Magister Frid. Guil. Sturz, Lipsiae, 1805.

[2] Empedoclis et Parmenidis fragmenta etc. restituta et illustrata ab Amadeo Peyron.

[3] cf. Plat. Parmenid. p. 127 (p. 4).

licher Wundermann und Zauberer, als Pythagoras. Er genoß während seines Lebens großes Ansehen unter seinen Mitbürgern, und nach seinem Tode wurde ihm eine Statue in seiner Vaterstadt errichtet; sein Ruhm war weit verbreitet. Er lebte nicht getrennt, wie Heraklit, sondern in großem Einfluß auf die Anordnung der Staatsgeschäfte Agrigents, wie Parmenides in Elea. Er erwarb sich das Verdienst, daß er nach dem Tode des Meton, Beherrschers von Agrigent, es dahin brachte, daß Agrigent sich eine freie Verfassung und gleiche Rechte allen Bürgern gab: ebenso vernichtete er mehrere Versuche, die von Bürgern Agrigents gemacht wurden, die Herrschaft ihrer Vaterstadt an sich zu reißen; und als die Verehrung seiner Mitbürger so hoch stieg, daß sie ihm die Krone anboten, schlug er sie aus und lebte ferner als ein angesehener Privatmann unter ihnen. Wie über andere Umstände seines Lebens, so wurde auch viel über seinen Tod gefabelt. Wie er in seinem Leben sich ausgezeichnet betrug, so habe er auch durch seinen Tod sich das Ansehen geben wollen, nicht eines gewöhnlichen Todes gestorben zu seyn, als Beweis, daß er nicht ein sterblicher Mensch war, sondern daß er nur hinweggerückt sey. Nach einem Gastmahl sey er entweder plötzlich verschwunden: oder auf dem Aetna sey er mit seinen Freunden gewesen, auf einmal aber von ihnen nicht mehr gesehen worden. Was aber aus ihm geworden sey, sey dadurch verrathen worden, daß einer seiner Schuhe vom Aetna ausgeworfen und von einem seiner Freunde gefunden worden sey; wodurch also klar geworden sey, daß er sich in den Aetna gestürzt, um sich auf diese Weise dem Anblick der Menschen zu entziehen, und die Meinung zu veranlassen, daß er eigentlich nicht gestorben, sondern unter die Götter versetzt worden sey.

Der Ursprung und die Veranlassung dieser Fabel scheint in einem Gedichte zu liegen, worin sich mehrere Verse finden, die, allein genommen, viel Anmaßung aussprechen. Er sagt bei Sturz (p. 530: Reliquiae *τῶν καθαρμῶν*, v. 364—376):

Freunde, die große Burg am gelben Akragas bewohnend,
Die Ihr in trefflichen Werken Euch übet, seyd mir gegrüßet!
Ich bin Euch ein unsterblicher Gott, kein sterblicher Mensch mehr.
Sehet Ihr nicht, wie umher ich gehe, von Allen geehret,
Von Diademen das Haupt umkränzt und grünenden Kronen?
Wenn ich also geschmückt in blühenden Städten mich zeige,
Beten Männer und Weiber mich an. Und Tausende folgen
Meinem Schritt, die Wege zum Heil von mir zu erforschen:
Andere, Weissagungen bedürfend: Andere wieder,
Mannigfaltiger Krankheit heilende Rede erkundend.
Aber was halt' ich darauf, als ob ich Großes vollbrächte,
Daß ich an Kunst die vielverderblichen Menschen besiege.

Aber der Zusammenhang dieser Ruhmredigkeit ist: Ich bin hochgeehrt, aber was hat dieß für Werth; es spricht der Ueberdruß der Ehre bei den Menschen aus ihm.

Empedokles hat Pythagoreer zu Lehrern gehabt, und ist mit ihnen umgegangen; er wird daher zuweilen zu den Pythagoreern gerechnet, wie Parmenides und Zeno, was aber weiter keinen anderen Grund hat. Es fragt sich, ob er zu dem Bunde gehört hat; seine Philosophie hat kein Pythagoreisches Aussehen. Bei Diogenes Laertius (VIII, 56) wird er auch Mitschüler Zeno's genannt. Es sind uns zwar von ihm mancherlei einzelne physikalische Gedanken, so wie paränetische Ausdrücke erhalten worden, und in ihm scheint das Eindringen des Gedankens in die Realität und das Erkennen der Natur mehr Ausbreitung und Umfang gewonnen zu haben; aber wir finden in ihm weniger speculative Tiefe, als in Heraklit, sondern den sich mehr in die reale Ansicht versenkenden Begriff, eine Ausbildung der Naturphilosophie oder Naturbetrachtung. Empedokles ist mehr poetisch, als bestimmt philosophisch; er ist nicht von großem Interesse, und es ist aus seiner Philosophie nicht viel zu machen.

In Ansehung des bestimmten Begriffs, welcher sie beherrscht und in ihr wesentlich hervorzutreten anfängt, so ist es die Vermischung oder Synthesis. Als Vermischung ist es zuerst, daß sich die Einheit Entgegengesetzter darbietet; dieser sich in Heraklit zuerst aufthuende Begriff ist in seiner Ruhe für die Vor-

stellung als Vermischung, ehe der Gedanke bei Anaxagoras das Allgemeine erfaßt. Empedokles Synthese gehört also, als eine Vervollständigung des Verhältnisses, zum Heraklit, dessen speculative Idee zwar auch in der Realität überhaupt als Proceß ist, aber ohne daß die einzelnen Momente in der Realität als Begriffe gegen einander sind. Empedokles Begriff der Synthese macht sich noch bis diesen Tag geltend. Er ist auch der Urheber der gemeinen Vorstellung, die auch auf uns gekommen: die vier bekannten physikalischen Elemente, Feuer, Luft, Wasser, Erde, als Grundwesen anzusehen; den Chemikern gelten sie freilich nicht mehr als Elemente, indem sie unter Element ein chemisch Einfaches verstehen. Empedokles' Gedanken will ich nun kurz angeben, indem wir das viele Einzelne, was berichtet wird, in den Zusammenhang eines Ganzen zusammenfassen.

Kurz ist sein allgemeiner Gedanke von Aristoteles [1] so zusammengefaßt: „Empedokles hat zu den drei, Feuer, Luft, Wasser, die vorher, jedes von Diesem oder Jenem, als Princip betrachtet wurde, noch die Erde, als das vierte körperliche Element hinzugesetzt, und gesagt, diese seyen es, die immer bleiben, und nicht werden, sondern nur nach dem Mehr oder Weniger vereinigt und geschieden, in Eins zusammengehen und aus Einem kommen." Kohlenstoff, Metalle u. s. w. sind nichts an und für sich Seyendes, was bleibt und nicht wird; so ist nichts Metaphysisches dabei beabsichtigt. Bei Empedokles ist dieß aber allerdings der Fall: Jedes Ding entstehe durch irgend eine Art der Verbindung der Vier. Diese vier Elemente in unserer gewöhnlichen Vorstellung sind nicht jene sinnlichen Dinge, wenn wir sie als allgemeine Elemente betrachten; denn sinnlich betrachtet, giebt es noch andere verschiedene sinnliche Dinge. Alles Organische z. B. ist anderer Art; ferner Erde als Eine, als einfache reine Erde ist nicht, sondern sie ist in mannigfacher Bestimmtheit. Indem wir von den vier Elementen hö-

[1] **Metaph. I, 3 et 8; De gener. et corrupt. I, 1.**

ren, so liegt also darin die Erhebung der sinnlichen Vorstellung in den Gedanken.

In Ansehung des abstracten Begriffes ihres Verhältnisses zu einander sagt Aristoteles (Met. I, 4) weiter, daß Empedokles nicht nur die vier Elemente als Principien gebraucht habe, sondern auch Freundschaft und Feindschaft, die wir schon bei Heraklit gesehen haben; es erhellt unmittelbar, daß sie anderer Art sind, indem sie eigentlich etwas Allgemeines sind. Er hat die vier Natur-Elemente als die realen, und als die ideellen Principien Freundschaft und Feindschaft; so daß sechs Elemente, von denen Sextus [1] oft spricht, bei ihm erscheinen in Versen, die uns Aristoteles (Met. III, 4) und Sextus (adv. Math. VII, 92) aufbewahrt:

Mit der Erde sehn wir die Erde, mit Wasser das Wasser,
Mit Luft göttliche Luft, und mit Feuer das ewige Feuer,
Mit der Liebe die Liebe, den Streit mit traurigem Streite.

Durch unsere Theilnahme an ihnen werden sie für uns. Darin liegt die Vorstellung, daß der Geist, die Seele selbst die Einheit, dieselbe Totalität der Elemente ist, sich nach dem Princip der Erde zur Erde, nach dem des Wassers zum Wasser, nach dem der Liebe zur Liebe u. s. f. verhält. [2] Indem wir Feuer sehen, so ist es dieß Feuer in uns, für welches das objective Feuer ist u. s. w.

Auch den Proceß dieser Elemente erwähnt Empedokles, aber er hat ihn weiter nicht begriffen; sondern dieß ist das Auszeichnende, daß er ihre Einheit als eine Vermischung vorstellt. In dieser synthetischen Verbindung, die eine oberflächliche, begrifflose Beziehung, zum Theil Bezogen-, zum Theil auch Nichtbezogenseyn ist, kommt nun nothwendig der Widerspruch vor, daß einmal die Einheit der Elemente gesetzt ist, das andere Mal ebenso ihre Trennung: nicht die allgemeine Einheit, worin sie als

[1] adv. Math. VII, 120; IX, 10; X, 317.

[2] Arist. De anima I, 2; Fabricius ad Sext. adv. Math. VII, 92, p. 389, not. T.; Sextus adv. Math. I, 303; VII, 121.

Momente sind, in ihrer Verschiedenheit selbst unmittelbar Eins, und in ihrer Einheit unmittelbar verschieden; sondern diese beiden Momente, Einheit und Verschiedenheit, fallen auseinander, und Vereinigung und Scheidung sind die ganz unbestimmten Verhältnisse. Empedokles sagt im ersten Buche seines Gedichts über die Natur bei Sturz (p. 517, v. 106—109): „Es ist nichts eine Natur, sondern allein eine Mischung und Trennung des Gemischten; sie wird Natur nur von den Menschen genannt.“ Dasjenige nämlich, woraus etwas ist, als aus seinen Elementen oder Theilen, nennen wir noch nicht Natur, sondern die bestimmte Einheit derselben; z. B. die Natur eines Thieres ist seine bleibende wesentliche Bestimmtheit, seine Gattung, seine Allgemeinheit, die ein Einfaches ist. Allein die Natur in diesem Sinne hebt Empedokles auf; denn jedes Ding ist nach ihm die Vermischung einfacher Elemente, es selbst also nicht das Allgemeine, Einfache, Wahre an sich: nicht wie wir es ausdrücken, wenn wir es Natur nennen. Diese Natur nun, der zufolge sich Etwas nach seinem Selbstzwecke bewegt, vermißt Aristoteles (De gen. et corr. II, 6) bei Empedokles; in späterer Zeit ist diese Vorstellung freilich schon mehr verloren gegangen. Indem die Elemente also so einfach an sich Seyende sind, so wäre eigentlich kein Proceß derselben gesetzt; denn im Processe eben sind sie zugleich nur verschwindende Momente, nicht an sich Seyende. So an sich, wären sie unveränderlich: oder sie können sich nicht zu einem Eins constituiren; denn in dem Eins eben hebt sich ihr Bestehen oder ihr Ansichseyn auf. Aber indem Empedokles sagt, die Dinge bestehen aus diesen Elementen, so ist eben darin von ihm zugleich ihre Einheit gesetzt.

Dieß sind die Hauptmomente des Empedokleischen Philosophirens. Ich führe die Bemerkungen an, die Aristoteles (Met. I, 4) hierüber macht.

α) „Wenn man dieß in seiner Consequenz und nach dem Verstande nehmen wolle, nicht bloß wie Empedokles davon stammelt, so werde man sagen, daß die Freundschaft das Princip des

Guten, die Feindschaft aber das Princip des Bösen sey; so daß man gewissermaßen sagen könne, Empedokles setze, und zwar zuerst, das Böse und das Gute als die absoluten Principien, weil das Gute das Princip alles Guten, das Böse das Princip alles Bösen ist." Aristoteles zeigt die Spur des Allgemeinen darin auf; ihm ist es nämlich, wie nothwendig, um den Begriff des Princips zu thun, das an und für sich selbst ist. Dieß aber ist nur der Begriff oder der Gedanke, der unmittelbar an ihm selbst für sich ist; solches Princip haben wir noch nicht gesehen, sondern findet sich erst bei Anaxagoras. Wenn Aristoteles das bei den alten Philosophen vermißte Princip der Bewegung im Werden des Heraklit gefunden hatte: so vermißte er wiederum bei Heraklit das noch tiefere Princip des Guten, und wollte es daher gern bei Empedokles finden. Unter dem Guten ist das Umweswillen zu verstehen, was Zweck an und für sich selbst ist, das schlechthin in sich Feste, was um seiner selbst willen ist, und wodurch alles Andere ist; der Zweck hat die Bestimmung der Thätigkeit, sich selbst hervorzubringen, so daß er als Selbstzweck die Idee ist, der Begriff, der sich objectivirt, und in seiner Objectivität mit sich identisch ist. Aristoteles polemisirt so gegen Heraklit stark, weil dessen Princip nur Veränderung ist, ohne Sichgleichbleiben, Sicherhalten und Insichzurückgehen.

β) Aristoteles sagt ferner tadelnd über das nähere Verhältniß und die Bestimmung dieser zwei allgemeinen Principien der Freundschaft und Feindschaft, als des Vereinens und Trennens, daß „Empedokles sie weder durchgreifend gebraucht, noch auch in ihnen selbst ihre Bestimmtheit festhält (ἐξευρίσκει τὸ ὁμολογούμενον); denn häufig scheidet bei ihm die Freundschaft, und die Feindschaft vereinigt. Wenn nämlich das All durch die Feindschaft in die Elemente auseinander tritt, so wird dadurch das Feuer in Eins vereinigt, und ebenso jedes der andern Elemente." Die Scheidung der Elemente, welche im All verbunden sind, ist ebenso nothwendig Vereinigung der Theile jedes Elements unter sich;

das auf Einer Seite zu stehen Kommende ist, als ein Selbstständiges, ebenso ein in sich Vereintes. „Wenn aber Alles durch Freundschaft wieder in Eins zusammengeht, ist nothwendig, daß aus jedem Elemente seine Theile wieder ausgeschieden werden." Das Ineinswerden ist selbst ein Vielfaches, eine verschiedene Beziehung der vier Geschiedenen: also ist das Zusammengehen zugleich ein Scheiden. Dieß ist der Fall überhaupt mit aller Bestimmtheit, daß sie das Gegentheil an ihr selbst seyn und als solches sich darstellen muß. Es ist eine tiefe Bemerkung, daß überhaupt keine Einigung ohne Trennung, keine Trennung ohne Einigung ist; Identität und Nicht-Identität sind solche Denkbestimmungen, die nicht getrennt werden können. Es ist ein Tadel des Aristoteles, der in der Natur der Sache liegt. Wenn dann Aristoteles anmerkt, daß Empedokles, obgleich jünger als Heraklit, dennoch „der Erste gewesen sey, welcher solche Principien aufgestellt habe, indem er das Princip der Bewegung nicht als Eines setzte, sondern verschiedene und entgegengesetzte:" so bezieht sich dieß wohl darauf, daß er erst beim Empedokles die Zweckursache, ob derselbe zwar hierüber nur stammele, zu finden glaubte.

γ) Ueber die realen Momente, worin sich dieß Ideelle realisirt, sagt Aristoteles ferner: „Er gebraucht sie nicht als vier" Gleichgültige nebeneinander, „sondern im Gegensatze als zwei; das Feuer stellte er für sich auf die eine Seite und die drei anderen, Erde, Luft und Wasser, als Eine Natur, auf die andere Seite." Das Interessanteste wäre die Bestimmung ihres Verhältnisses.

δ) Was das Verhältniß der zwei ideellen Momente, Freundschaft und Feindschaft, und der vier realen Elemente betrifft, so ist es kein vernünftiges, indem Empedokles sie, nach Aristoteles (Met. XII, 10) nicht gehörig unterschieden, sondern coordinirt hat: so daß wir sie häufig nebeneinander als seyend von gleicher Würde aufgezählt sehen; aber es versteht sich von selbst, daß Empedokles beide Weisen, die reale und die ideale, auch unterschied, und den Gedanken als die Beziehung jener aussprach.

ε) Mit Recht sagt Aristoteles (De gen. et corr. I, 1), daß „Empedokles sich selbst und der Erscheinung widerspreche. Denn das eine Mal behauptet er, daß keines der Elemente aus dem andern entspringe, sondern alles Andere aus ihnen; zugleich aber läßt er sie in ein Ganzes durch die Freundschaft werden, und aus diesem Einen wieder durch den Streit. So werde durch bestimmte Unterschiede und Eigenschaften das eine Wasser, das andere Feuer, u. s. f. Wenn nun die bestimmten Unterschiede weggenommen werden (und sie können weggenommen werden, da sie entstanden sind): so ist offenbar, daß Wasser aus Erde, und umgekehrt entsteht. Das All war noch nicht Feuer, Erde, Wasser und Luft, als diese noch Eins waren; so daß es nicht deutlich ist, ob er eigentlich das Eine oder das Viele zum Wesen gemacht." Indem die Elemente in Eins werden, so ist ihre Bestimmtheit, das wodurch Wasser Wasser ist, nichts an sich, d. h. sie sind übergehend in Anderes; dieß widerspricht aber dem, daß sie die absoluten Elemente oder daß sie an sich sind. Die wirklichen Dinge betrachtete er so als eine Vermischung der Elemente, gegen deren Ursprünglichkeit er aber auch wieder Alles aus Einem durch die Freundschaft und Feindschaft sich entspringend denkt. Diese gewöhnliche Gedankenlosigkeit ist die Natur des synthesirenden Vorstellens überhaupt: jetzt die Einheit, dann die Vielheit festzuhalten, und beide Gedanken nicht zusammen zu bringen; Eins ist, als aufgehoben, ebenso auch nicht Eins.[1]

[1] Hegel pflegte zwar in seinen Vorlesungen der gewöhnlichen Ordnung zu folgen und den Empedokles vor den Atomisten abzuhandeln. Da er aber im Verlauf der Darstellung die Atomisten immer an die Eleaten und Heraklit anschloß, und den Empedokles, insofern er nach Aristoteles die Zweckursache ahne, als den Vorläufer des Anaxagoras auffaßte, so rechtfertigt sich schon dadurch gegenwärtige Umstellung hinlänglich. Erwägt man ferner, daß Empedokles zwischen dem Einen Heraklits und dem Vielen Leucipps nur hin und her schwankt, ohne doch, wie diese, an der Einen dieser einseitigen Bestimmungen festzuhalten: so ergiebt sich, daß beide Momente seine Voraussetzungen sind, durch deren Wechsel er eben den Anaxagoreischen Zweck-Begriff anbahnt, welcher, als ihr Zusammenfassen, diejenige wesentliche Einheit ist, aus welcher die Vielheit der Erscheinungen, als aus ihrer immanenten Ursache, hervorgeht.

F. Anaxagoras.

Mit Anaxagoras [1] fängt erst an ein wenn gleich noch schwaches Licht aufzugehen, indem der Verstand als das Princip anerkannt wird. Von Anaxagoras sagt Aristoteles (Met. I, 3): „Der aber, der sagte, daß die Vernunft (νοῦς), wie in dem Lebenden, so auch in der Natur, die Ursache ist der Welt und aller Ordnung, ist wie ein Nüchterner erschienen, gegen die vorher ins Blinde (εἰκῇ) sprachen." Die bisherigen Philosophen sind, wie Aristoteles (Met. I, 4) sagt, „den Fechtern, die wir Naturalisten nennen, zu vergleichen. Wie diese oft in ihrem Herumtummeln gute Stöße thun, aber nicht nach der Kunst, so scheinen auch diese Philosophen kein Bewußtseyn über das zu haben, was sie sagen." Hat nun auch Anaxagoras, wie ein Nüchterner unter Trunkenen erscheinend, zuerst dieß Bewußtseyn gehabt, indem er sagt, der reine Gedanke ist das an und für sich seyende Allgemeine und Wahre, so geht doch auch sein Stoß noch ziemlich ins Blaue hinein.

Der Zusammenhang seiner Philosophie mit der vorhergehenden ist folgender. In Heraklits Idee als Bewegung sind alle Momente absolut verschwindende; Empedokles ist Zusammenfassen dieser Bewegung in die Einheit, aber eine synthetische, ebenso Leucipp und Demokrit: aber so, daß bei Empedokles die Momente dieser Einheit die seyenden Elemente des Feuers, Wassers u. s. f. sind, bei diesen aber reine Abstractionen, an sich seyende Wesen, Gedanken. Hierdurch aber ist unmittelbar die Allgemeinheit gesetzt; denn die Entgegengesetzten haben keinen sinnlichen Halt mehr. Als Principe haben wir gesehen das Seyn, das Werden, das Eins; es sind allgemeine Gedanken, nichts Sinnliches, auch nicht Vorstellungen der Phantasie; der Inhalt und die Theile derselben aber sind aus dem Sinnlichen genommen, es sind Ge-

[1] Anaxagorae Clazomenii fragmenta, quae supersunt omnia, edita ab E. Schaubach. Lipsiae, 1827.

danken in irgend einer Bestimmung. Anaxagoras nun sagt jetzt, das Allgemeine, nicht Götter, sinnliche Principien, Elemente, noch Gedanken, die wesentlich als Reflexionsbestimmungen sind, sondern der Gedanke selbst, an und für sich, ohne Gegensatz, Alles in sich befassend, ist die Substanz oder das Princip. Die Einheit kehrt als allgemeine aus der Entgegensetzung in sich zurück, wogegen in dem Synthesiren des Empedokles das Entgegengesetzte noch getrennt von ihr für sich, nicht der Gedanke selbst das Seyn ist; hier aber ist der Gedanke, als reiner freier Proceß in sich selbst, das sich selbst bestimmende Allgemeine, nicht unterschieden vom bewußten Gedanken. Im Anaxagoras thut sich so ein ganz anderes Reich auf.

Anaxagoras schließt diese Periode, nach ihm beginnt eine neue. Er wird, nach der beliebten Ansicht vom genealogischen Uebergehen der Principe von Lehrer auf Schüler, weil er aus Jonien war, oft als ein Fortsetzer der Jonischen Schule, als Jonischer Philosoph vorgestellt; denn Hermotimus von Klazomenä war sein Lehrer. Auch wird er zu diesem Behufe von Diogenes Laertius (II, 6) zu einem Schüler des Anaximenes gemacht, dessen Geburt aber in Ol. 55—58 gesetzt wird, d. h. ungefähr 60 Jahre früher als die des Anaxagoras.

Aristoteles (Met. I, 3) sagt, Anaxagoras habe erst diese Bestimmungen angefangen, das absolute Wesen als Verstand auszusprechen. Aristoteles und dann Andere nach ihm, z. B. Sextus (adv. Math. IX, 7), führen das trockene Factum an, daß Hermotimus dazu Veranlassung gegeben; aber deutlich habe dieß Anaxagoras gethan. Damit ist dann wenig gedient, da wir weiter nichts von Hermotimus' Philosophie erfahren; viel mag es nicht gewesen seyn. Andere haben viel historische Untersuchungen über diesen Hermotimus angestellt. Diesen Namen haben wir schon angeführt in der Liste derer, von denen erzählt wird, daß Pythagoras, vor seinem Leben als Pythagoras, sie gewesen sey. Wir haben auch eine Geschichte von Hermotimus: er habe

nämlich die eigene Gabe besessen, als Seele seinen Leib zu verlassen. Dieß sey ihm aber am Ende schlecht bekommen; denn seine Frau, mit der er Händel hatte, und die sonst wohl wußte, wie es damit war, zeigte diesen von seiner Seele verlassenen Leib ihren Bekannten als todt, und er wurde verbrannt, ehe die Seele sich wieder eingestellt hatte, — die sich freilich wird verwundert haben.[1] Es ist nicht der Mühe werth, zu untersuchen, was dieser alten Geschichte zu Grunde liegt, d. h. wie wir die Sache ansehen wollen; man könnte an Verzückung dabei denken.

Vor der Philosophie des Anaxagoras haben wir seine Lebensumstände zu betrachten. Anaxagoras, nach Diogenes (II, 7), Ol. 70 (500 v. Chr.) geboren, ist früher als Demokrit und dem Alter nach ebenso als Empedokles, doch mit diesen überhaupt, wie mit Parmenides gleichzeitig; er ist so alt wie Zeno, und lebte etwas früher, als Sokrates, aber sie kannten sich noch. Seine Vaterstadt ist Klazomenä in Lydien, nicht sehr weit von Kolophon und dann Ephesus, auf einer Landenge, durch die eine große Halbinsel mit dem festen Lande zusammenhängt. Sein Leben besteht kurz darin, daß er sich auf das Studium der Wissenschaften legte, von den öffentlichen Angelegenheiten zurückzog, nach Valerius Maximus (VIII, 7, extr. 6) viele Reisen machte, und zuletzt nach Tennemann (Bd. I, S. 300, 415) im fünfundvierzigsten Jahre seines Alters in der 81. Olympiade (456 v. Chr.) zur günstigsten Zeit nach Athen kam.

Mit ihm sehen wir so die Philosophie in das eigentliche Griechenland, das bisher noch keine hatte, und zwar nach Athen wandern; bisher war Kleinasien oder Italien der Sitz der Philosophie gewesen, die aber, als die Kleinasiaten unter Persische Herrschaft fielen, bei ihnen mit dem Verluste ihrer Freiheit ausstarb. Anaxagoras, selbst ein Kleinasiate, lebte in der großen Zeit zwischen den Medischen Kriegen und dem Zeitalter des Perikles vorzüglich zu Athen, das jetzt den Culminationspunkt seiner

[1] Plin. Hist. nat. VII, 53; Brucker, T. I, p. 493—494, not.

schönen Größe erreicht hatte, indem es, wie das Haupt der Griechischen Macht, so auch der Sitz und Mittelpunkt der Künste und der Wissenschaften war. Athen, nach den Persischen Kriegen, unterwarf sich den größten Theil der Griechischen Inseln, so wie eine Menge Seestädte in Thracien und sonst weiter hinein ins schwarze Meer. Wie sich die größten Künstler in Athen sammelten, ebenso haben sich die berühmtesten Philosophen und Sophisten dort aufgehalten, ein Kranz von Sternen der Kunst und Wissenschaft: Aeschylus, Sophokles, Aristophanes, Thucydides, Diogenes von Apollonia, Protagoras, Anaxagoras und andere Kleinasiaten. Perikles stand damals an der Spitze des Staats, und erhob ihn zum höchsten Glanze, den man den Silberblick des Athenischen Lebens nennen kann; denn Anaxagoras, obgleich noch in diese blühendste Zeit des Griechischen Athenischen Lebens fallend, berührt doch schon den Untergang oder vielmehr den Uebergang in den Untergang, in das Sterben des schönen Athenischen Lebens.

Besonders ist der Gegensatz von Athen und Lacedämon in dieser Zeit interessant, den beiden Griechischen Nationen, die um die erste Stelle in Griechenland miteinander wetteiferten; es ist darum hier der Principien dieser berühmten Staaten zu erwähnen. Während bei den Lacedämoniern keine Kunst und Wissenschaft vorhanden war, so hatte es Athen der Eigenthümlichkeit seiner Verfassung und seines ganzen Geistes zu danken, daß es der Sitz der Wissenschaften und schönen Künste wurde. Doch ist auch Lacedämon seiner Verfassung nach hochzuachten, die den strengen Dorischen Geist consequent geordnet hatte, und deren Hauptzug ist, daß alle persönliche Besonderheit dem allgemeinen Zwecke des Staatslebens untergeordnet oder vielmehr aufgeopfert war, und das Individuum das Bewußtseyn seiner Ehre und Gültigkeit nur in dem Bewußtseyn der Thätigkeit für den Staat hatte. Ein Volk von solcher gediegenen Einheit, worin der Wille des Einzelnen eigentlich ganz verschwunden ist, machte einen unüberwind-

lichen Zusammenhang aus; und Lacedämon wurde deswegen an die Spitze der Griechen gestellt und erhielt die Hegemonie, wie wir sie in den Trojanischen Zeiten bei den Argivern sehen. Dieß ist ein großes Princip, was in jedem wahrhaften Staate seyn muß, was aber bei den Lacedämoniern in seiner Einseitigkeit geblieben ist; diese Einseitigkeit ist von den Athenern gemieden, und dadurch sind sie größer geworden. In Lacedämon war die eigenthümliche Persönlichkeit so nachgesetzt, daß das Individuum nicht für sich seine freie Ausbildung und Aeußerung haben konnte; die Individualität war nicht anerkannt, daher nicht mit dem allgemeinen Zwecke des Staats in Uebereinstimmung gebracht. Dieses Aufheben des Rechts der Subjectivität, was wir auch in Plato's Republik auf seine Weise finden, ging bei den Lacedämoniern sehr weit. Aber das Allgemeine ist nur lebendiger Geist, insofern das einzelne Bewußtseyn sich als solches in ihm findet, das Allgemeine nicht das unmittelbare Leben und Seyn des Individuums, die Substanz nur, ausmacht, sondern das bewußte Leben. Wie die Einzelnheit, die von dem Allgemeinen sich trennt, unmächtig ist und zu Grunde geht: ebenso kann die einseitige allgemeine, die seyende Sitte der Individualität nicht widerstehen. Der Lacedämonische Geist, der auf die Freiheit des Bewußtseyns nicht gerechnet und dessen Allgemeines sich von ihr isolirt hatte, mußte sie deswegen als dem Allgemeinen entgegengesetzt hervorbrechen sehen; und wenn wir zuerst als Befreier Griechenlands von seinen Tyrannen die Spartaner auftreten sehen, denen selbst Athen die Verjagung der Nachkommen des Pisistratus verdankt: so geht ihr Verhältniß zu ihren Bundesgenossen bald in gemeine, niederträchtige Gewalt über, und im Innern des Staates ebenso in eine harte Aristokratie, so wie die festgesetzte Gleichheit des Eigenthums (daß bei jeder Familie ihr Erbgut bliebe und durch Verbannung eigentlichen Geldes und Handels und Wandels die Möglichkeit der Ungleichheit des Reichthums verbannt würde) in eine Habsucht über, die, dem Allgemeinen entgegen, brutal und

niederträchtig wurde. Dieß wesentliche Moment der Besonderheit, nicht in den Staat aufgenommen, damit nicht gesetzlich, sittlich (moralisch zunächst) gemacht, erscheint als Laster. In einer vernünftigen Organisation sind alle Momente der Idee vorhanden; ist die Leber isolirt als Galle, so würde sie darum nicht mehr und nicht weniger thätig seyn, aber als feindlich sich von der leiblichen Oekonomie des Körpers isoliren. Den Athenern hatte hingegen Solon nicht nur Gleichheit der Rechte, Einheit des Geistes, zu ihrer Verfassung gemacht, die eine reinere Demokratie als in Sparta war: sondern auch dem Geiste des Individuums, ungeachtet jeder Bürger sein substantielles Bewußtseyn in der Einheit mit den Gesetzen des Staats hatte, seinen freien Spielraum gegeben, sich zu gewähren und zu äußern. Dem Volke, nicht Ephoren vertraute Solon die Staatsgewalt an, die es nach Verjagung seiner Tyrannen an sich nahm, und so in Wahrheit ein freies Volk wurde; der Einzelne hatte selbst das Ganze in ihm, wie sein Bewußtseyn und Thun im Ganzen. So sehen wir in diesem Princip die Ausbildung des freien Bewußtseyns und die Freiheit der Individualität in ihrer Größe auftreten. Das Princip der subjectiven Freiheit erscheint aber zunächst noch in Einigkeit mit der allgemeinen Grundlage der Griechischen Sittlichkeit als des Gesetzlichen, selbst mit der Mythologie; und so brachte es in seinem Ergehen, indem das Genie seine Conceptionen frei ausgebären konnte, diese großen Kunstwerke der bildenden schönen Künste und die unsterblichen Werke der Poesie und Geschichte hervor. Das Princip der Subjectivität hatte insofern noch nicht die Form angenommen, daß die Besonderheit als solche freigelassen, auch der Inhalt ein subjectiv besonderer, wenigstens im Unterschiede von der allgemeinen Grundlage, der allgemeinen Sittlichkeit, der allgemeinen Religion, den allgemeinen Gesetzen, seyn sollte. Wir sehen also nicht, besonders modificirte Einfälle haben: sondern den großen, sittlichen, gediegenen göttlichen Inhalt in diesen Werken für das Bewußtseyn

zum Gegenstande gemacht, und überhaupt vor das Bewußtseyn gebracht. Wir werden später die Form der Subjectivität für sich frei werden, und in den Gegensatz gegen das Substantielle, die Sitte, die Religion, das Gesetz treten sehen.

Die Grundlage von diesem Principe der Subjectivität, aber die noch ganz allgemeine Grundlage, sehen wir nun im Anaxagoras. Aber in diesem edlen, freien, gebildeten Volke der Athener der Erste des Staats zu seyn, dieß Glück wurde Perikles; und dieser Umstand erhebt ihn in der Schätzung der Individualität so hoch, als wenige Menschen gesetzt werden können. Von Allem, was groß unter den Menschen ist, ist die Herrschaft über den Willen der Menschen, die einen Willen haben, das Größte: denn diese herrschende Individualität muß wie die allgemeinste, so die lebendigste seyn; ein Loos für Sterbliche, wie es wenige oder keins mehr giebt. Die Größe seiner Individualität war nach Plutarch (in Pericle, 5) ebenso tief als durchgebildet, ebenso ernst (er hat nie gelacht) als energisch und ruhig; Athen hatte ihn den ganzen Tag. Von Perikles sind uns bei Thucydides einige Reden an das Volk erhalten, denen es wohl wenige Werke an die Seite zu setzen giebt. Unter Perikles findet sich die höchste Ausbildung des sittlichen Gemeinwesens, der Schwebepunkt, wo die Individualität noch unter und in dem Allgemeinen gehalten ist. Gleich darauf wird die Individualität übermächtig, indem ihre Lebendigkeit in die Extreme gefallen, da der Staat noch nicht als Staat selbstständig in sich organisirt ist. Indem das Wesen des Athenischen Staats der allgemeine Geist, und der Religionsglaube der Individuen an dieß ihr Wesen war: so verschwindet mit dem Verschwinden dieses Glaubens das innere Wesen des Volks, da der Geist nicht als Begriff, wie in unsern Staaten ist. Der rasche Uebergang hierzu ist der νοῦς, die Subjectivität, als Wesen und Reflexion in sich. Als Anaxagoras in dieser Zeit, deren Princip eben angegeben ist, nach Athen kam, wurde er von Perikles aufgesucht, und lebte als des-

sen Freund mit ihm in sehr vertrautem Umgang, ehe dieser mit Staatsgeschäften sich beschäftigte. Aber Plutarch (in Pericle, 4, 16) erzählt auch, Anaxagoras sey in Dürftigkeit gekommen, weil Perikles ihn vernachlässigt habe, — die Lampe nicht mit Oel versehen, die ihn erleuchtet.

Wichtiger ist, daß Anaxagoras, wie nachher Sokrates und viele andere Philosophen, angeklagt wurde wegen Verachtung der Götter, welche das Volk dafür nähme; es tritt der Gegensatz der Prosa des Verstandes gegen die poetisch religiöse Ansicht ein. Bestimmt wird von Diogenes Laertius (II, 12) erzählt, Anaxagoras habe die Sonne und die Sterne für glühende Steine gehalten: es wurde ihm auch, nach Plutarch (in Pericle, 6), Schuld gegeben, etwas, das die Propheten für ein wunderbares Omen ausgegeben, auf natürliche Weise erklärt zu haben; es steht damit in Verbindung, daß er es vorausgesagt haben soll, daß am Tage von Aegos Potamos, wo die Athener gegen Lysander ihre letzte Flotte verloren, ein Stein vom Himmel fiel. [1] Ueberhaupt konnte schon bei Thales, Anaximander u. s. f. die Bemerkung gemacht werden, daß sie Sonne, Mond, Erde und Gestirne zu bloßen Dingen, d. h. dem Geiste äußerlichen Gegenständen machten, und sie nicht mehr für lebendige Götter hielten, sondern auf verschiedene Weise vorstellten: Vorstellungen, die übrigens keine weitere Beachtung verdienen; denn diese Seite gehört eigentlich der Bildung. Dinge kann man von Denken herleiten; dieß Denken thut wesentlich, daß es solche Gegenstände, die man göttlich, und solche Vorstellungen davon, die man poetisch nennen kann, mit dem ganzen Umfange des Aberglaubens, verjagt, — sie herabsetzt zu dem, was man natürliche Dinge nennt. Denn im Denken, als der Identität seiner und des Seyns, weiß der Geist sich als das wahrhaft Wirkliche; so daß sich für den Geist im Denken das Ungeistige, Materielle zu Dingen, zum Negativen des Geistes herabsetzt. Alle Vorstellungen jener Philosophen

[1] Diog. Laert. II, 10; Plutarch. in Lysandro, 12.

von solchen Gegenständen enthalten nun das Gemeinschaftliche, daß die Natur durch sie entgöttert worden; sie zogen die poetische Ansicht der Natur zur prosaischen herab, und vertilgten diese poetische Ansicht, welche Allem, was sonst jetzt für leblos gilt, ein eigentliches Leben, etwa auch Empfinden, und, wenn man will, ein Seyn überhaupt nach Weise des Bewußtseyns zuschrieb. Der Verlust dieser Ansicht ist nicht zu beklagen, als ob damit die Einheit mit der Natur, der schöne Glaube, die unschuldige Reinheit und Kindlichkeit des Geistes verloren gegangen wäre. Unschuldig und kindlich mag sie wohl seyn; aber die Vernunft ist eben das Herausgehen aus solcher Unschuld und Einheit mit der Natur. Sobald der Geist sich selbst erfaßt, für sich ist, muß er eben darum das Andere seiner sich als ein Negatives des Bewußtseyns entgegensetzen, d. h. zu einem Geistlosen, zu bewußt- und leblosen Dingen bestimmen, und erst aus diesem Gegenstande zu sich kommen. Es ist dieß eine Befestigung der sich bewegenden Dinge, die wir in den Mythen der Alten antreffen, die z. B. erzählen, daß die Argonauten die Felsen an der Meerenge des Hellesponts, die vorher wie Scheeren sich bewegt hätten, festgestellt haben. Ebenso befestigte die fortschreitende Bildung das, was vorher eigene Bewegung und Leben in sich selbst zu haben gemeint wurde, und machte es zu ruhenden Dingen. Dieser Uebergang solcher mythischen Ansicht zur prosaischen kommt hier zum Bewußtseyn der Athener. Solche prosaische Ansicht setzt voraus, daß dem Menschen innerlich ganz andere Forderungen aufgehen, als er sonst gehabt hat; darin liegen also die Spuren der wichtigen, nothwendigen Conversion, die in den Vorstellungen der Menschen durch das Erstarken des Denkens, durch das Bewußtseyn seiner selbst, durch die Philosophie gemacht ist.

Die Erscheinung solcher Anklage des Atheismus, die wir noch ausführlicher bei Sokrates berühren werden, ist bei Anaxagoras äußerlich aus dem nähern Grunde begreiflich, daß die auf Perikles neidischen Athener, die mit ihm um den ersten Platz wett-

eiferten und ihn nicht öffentlich anzutasten wagten, seine Lieblinge gerichtlich angriffen und ihn durch die Anklage seines Freundes mittelbar zu kränken suchten. So hatte man auch seine Freundin Aspasia zur Anklage gebracht; und der edle Perikles mußte, nach Plutarch (in Pericle, 32), um sie von der Verdammung zu retten, die einzelnen Bürger Athens mit Thränen um ihre Lossprechung bitten. Das Athenische Volk forderte in seiner Freiheit an seine Machthaber, denen es ein Uebergewicht zuließ, solche Acte, durch welche sie sich ebenso das Bewußtseyn ihrer Demüthigung vor dem Volke gaben; und es übte so selbst die Nemesis für das Uebergewicht, welches die großen Männer hatten, indem es sich in Gleichgewicht mit ihnen setzte: so wie sie wiederum das Gefühl ihrer Abhängigkeit, Unterwürfigkeit und Machtlosigkeit vor ihm darthaten. Die Nachrichten über den Erfolg dieser Anklage des Anaxagoras sind ganz widersprechend und zweifelhaft; wenigstens befreite ihn Perikles von der Verurtheilung zum Tode. Und entweder wurde er nach Einigen nur zur Verbannung verurtheilt, nachdem Perikles ihn vor das Volk geführt, und für ihn sprach und bat, der schon durch sein Alter und Abzehrung und Schwäche das Mitleid des Volkes erregte. Oder Andere sagen, er sey mit Hülfe des Perikles aus Athen geflohen, und wurde abwesend zum Tode verurtheilt, und das Urtheil nicht an ihm vollzogen. Oder Andere sagen, er sey freigesprochen worden; aber aus Verdruß über diese Anklage und Besorgniß ihrer Wiederholung habe er Athen freiwillig verlassen. Und im etlichen und 60. oder 70. Jahre sey er in Lampsakus in der 88. Olympiade (428 v. Chr.) gestorben.[1]

1. Das **logische Princip** des Anaxagoras war, daß er den νοῦς überhaupt als das einfache absolute Wesen der Welt erkannt hat. Die Einfachheit des νοῦς ist nicht ein Seyn, sondern Allgemeinheit, die von sich unterschieden ist: aber so, daß der Unterschied unmittelbar aufgehoben wird, und diese Identität für

[1] Diog. Laërt. II, 12—14; Plutarch. in Pericle, c. 32.

sich gesetzt ist. Dieß Allgemeine für sich, abgetrennt, existirt rein nur als Denken; es existirt auch in der Natur als gegenständliches Wesen, aber dann nicht mehr rein für sich, sondern die Besonderheit als ein Unmittelbares an ihm habend. Raum und Zeit sind z. B. das Ideellste, Allgemeinste der Natur als solcher; aber es giebt keinen reinen Raum, keine reine Zeit und Bewegung, so wenig als eine reine Materie: sondern dieß Allgemeine ist unmittelbar bestimmter Raum, Luft, Erde u. s. f. Im Denken: Ich bin Ich, oder Ich = Ich, unterscheide ich wohl auch etwas von mir, aber dieselbe reine Einheit bleibt; es ist keine Bewegung, sondern ein Unterschied, der nicht unterschieden, oder das Fürmichseyn. Und in Allem, was ich denke, wenn das Denken einen bestimmten Inhalt hat, so ist es mein Gedanke; ich bin mir in diesem Gegenstande ebenso bewußt. Dieß Allgemeine, so für sich Seyende, tritt aber ebenso dem Einzelnen, oder der Gedanke dem Seyenden, bestimmt gegenüber. Hier wäre nun die speculative Einheit dieses Allgemeinen mit dem Einzelnen zu betrachten, wie diese als absolute Einheit gesetzt ist; aber dieß wird freilich bei den Alten nicht angetroffen, den Begriff selbst zu begreifen. Den sich zu einem System realisirenden, als Universum organisirten Verstand, diesen reinen Begriff haben wir nicht zu erwarten.

Wie Anaxagoras den Begriff des νοῦς erklärt, giebt Aristoteles (De anim. I, 2) näher an: „Anaxagoras sagt, die Seele sey das Princip der Bewegung. Indessen drückt er sich nicht immer bestimmt über Seele und νοῦς aus, er scheint νοῦς und Seele von einander zu unterscheiden; doch bedient er sich derselben, als seyen sie dasselbe Wesen, nur daß er vorzugsweise den νοῦς als das Princip aller Dinge setzt. Häufig spricht er zwar vom νοῦς als der Ursache des Schönen und Rechten, ein ander Mal aber nennt er ihn die Seele. Denn er sey in allen Thieren, sowohl in den großen als in den kleinen, den bessern und den schlechtern; er allein von allen Wesen sey einfach, unvermischt

und rein, ohne Leiden, und nicht in Gemeinschaft mit irgend einem Andern."[1] Es ist darum zu thun, vom Princip der Bewegung aufzuzeigen, daß es das Sichselbstbewegende, und dieß das Denken als für sich existirend ist. Als Seele ist das Sichselbstbewegende nur unmittelbar Einzelnes, der νοῦς aber, als einfach, ist das Allgemeine. Der Gedanke bewegt um etwas willen: der Zweck ist das erste Einfache, welches sich zum Resultate macht; dieß Princip ist nun bei den Alten Gutes und Böses, d. h. eben Zweck als Positives und als Negatives aufgefaßt. Diese Bestimmung ist eine sehr wichtige; sie hatte aber bei Anaxagoras noch keine große Ausführung. Während zuerst die bisherigen Principien stoffartig sind, von denen Aristoteles dann die Bestimmtheit und Form unterscheidet, und drittens im Heraklitischen Proceß das Princip der Bewegung findet: so tritt viertens das Umweswillen, die Zweckbestimmung mit dem νοῦς ein; dieß ist das in sich Concrete. Aristoteles fügt nach der oben (S. 211) angeführten Stelle hinzu: „Nach diesen" (Joniern und Andren) „und nach solchen Ursachen" (Wasser, Feuer u. s. f.), „da sie nicht hinreichend sind, die Natur der Dinge zu erzeugen, sind die Philosophen von der Wahrheit selbst, wie schon gesagt, gezwungen worden, weiter zu gehen nach dem darauf folgenden (ἐχομένην) Princip. Denn daß auf Einer Seite Alles sich gut und schön verhalte, Anderes aber erzeugt werde, dazu ist weder die Erde noch sonst ein Princip hinreichend, auch scheinen jene dieß nicht gemeint zu haben, noch macht es sich gut, dem Ungefähr (αὐτομάτῳ) und dem Zufall ein solches Werk zu überlassen." Gut und schön drückt den einfachen, ruhenden Begriff aus, Veränderung den Begriff in seiner Bewegung.

Mit diesem Principe kommt nun die Bestimmung eines Verstandes als der sich selbst bestimmenden Thätigkeit herein; dieß fehlte bisher, da das Werden Heraklits, was nur Proceß ist, als Schicksal noch nicht das sich selbstständig Bestimmende ist.

[1] cf. Aristot. Phys. VIII, 5; Met. XII, 10.

Hierbei müssen wir uns nicht den subjectiven Gedanken vorstellen; wir denken beim Denken sogleich an unser Denken, wie es im Bewußtseyn ist. Hier ist dagegen der ganz objective Gedanke gemeint, der thätige Verstand; wie wir sagen, es ist Vernunft in der Welt, oder wie wir von Gattungen in der Natur sprechen, die das Allgemeine sind. Die Gattung Thier ist das Substantielle des Hundes, er selbst ist dieß; die Gesetze der Natur sind selbst ihr immanentes Wesen. Die Natur ist nicht von Außen formirt, wie die Menschen einen Tisch machen; dieser ist auch verständig gemacht, aber durch einen diesem Holze äußerlichen Verstand. Diese äußere Form, die der Verstand seyn soll, fällt uns beim Sprechen vom Verstande sogleich ein; hier aber ist das Allgemeine gemeint, was die immanente Natur des Gegenstandes selbst ist. Der *νοῦς* ist also nicht ein denkendes Wesen draußen, das die Welt eingerichtet; damit wäre der Gedanke des Anaxagoras ganz verdorben und ihm alles philosophische Interesse benommen. Denn ein Individuelles, Einzelnes draußen, ist ganz in die Vorstellung herabgefallen und deren Dualismus; ein denkendes sogenanntes W e s e n ist kein Gedanke mehr, ist ein Subject. Das wahrhaft Allgemeine ist aber darum noch nicht abstract, sondern gerade das Allgemeine eben dieß: in und aus sich selbst das Besondere an und für sich zu bestimmen. In dieser sich unabhängig bestimmenden Thätigkeit ist zugleich enthalten, daß die Thätigkeit, indem sie den Proceß macht, sich als das Allgemeine, Sichselbstgleiche erhält. Das Feuer, welches nach Heraklit der Proceß war, erstirbt und geht ohne Selbstständigkeit nur ins Entgegengesetzte über; es ist wohl auch ein Kreislauf und eine Rückkehr zum Feuer, aber das Princip erhält sich in seinen Bestimmungen nicht als das Allgemeine, sondern es findet nur ein Uebergehen ins Entgegengesetzte Statt. Diese Beziehung auf sich in der Bestimmtheit, die wir bei Anaxagoras hervortreten sehen, enthält nun aber die Bestimmung des Allgemeinen, wenn sie auch noch nicht förmlich ausgedrückt ist; und darin liegt der Zweck oder das Gute.

Ich habe schon neulich (S. 341) auf den Begriff des Zwecks aufmerksam gemacht; doch dürfen wir dabei nicht bloß an die Form des Zwecks denken, wie er in uns, in den Bewußten ist. Zunächst ist der Zweck, insofern ich ihn habe, meine Vorstellung, die für sich ist und deren Realisirung von meinem Belieben abhängt; führe ich ihn aus, so muß, wenn ich nicht ungeschickt bin, das producirte Object dem Zwecke gemäß seyn, und nichts Anderes, als ihn enthalten. Es ist ein Uebergang von der Subjectivität zur Objectivität, durch welchen dieser Gegensatz immer wieder aufgehoben wird. Weil ich mit meinem Zweck unzufrieden bin, daß er nur subjectiv ist: so besteht meine Thätigkeit darin, ihm diesen Mangel zu benehmen und ihn objectiv zu machen. In der Objectivität hat sich der Zweck erhalten: habe ich z. B. den Zweck, ein Haus zu bauen, und bin deshalb thätig, so kommt heraus das Haus, worin mein Zweck realisirt ist. Wir müssen dann aber nicht, wie wir dieß gewöhnlich thun, bei der Vorstellung von diesem subjectiven Zweck stehen bleiben: wo Beide, ich und der Zweck, selbstständig existiren, und äußerlich gegen einander sind. In der Vorstellung z. B., daß Gott als weise die Welt nach Zwecken regiert, ist der Zweck für sich in einem vorstellenden, weisen Wesen gesetzt. Das Allgemeine des Zwecks ist aber, daß, indem er eine für sich feste Bestimmung ist, die das Daseyn beherrscht, der Zweck das Wahrhafte, die Seele einer Sache ist. Das Gute giebt sich im Zweck selbst Inhalt, so daß, indem es mit diesem Inhalt thätig ist und nachdem es in die Aeußerlichkeit getreten ist, kein anderer Inhalt heraus kommt, als der vorher schon vorhanden war. Das größte Beispiel hiervon bietet das Lebendige dar: es hat Triebe, diese Triebe sind seine Zwecke; als bloß lebendig, weiß es aber nichts von diesen Zwecken, sondern diese sind erste, unmittelbare Bestimmungen, die fest sind. Das Thier arbeitet, diese Triebe zu befriedigen, d. h. den Zweck zu erreichen; es verhält sich zu äußern Dingen, theils mechanisch, theils chemisch. Aber das Verhältniß seiner Thätigkeit bleibt

nicht mechanisch oder chemisch; das Product ist vielmehr das Thier selbst, das sich als Selbstzweck in seiner Thätigkeit nur selbst hervorbringt, indem es jene mechanischen oder chemischen Verhältnisse vernichtet und verkehrt. Im mechanischen und chemischen Proceß ist dagegen das Resultat ein Anderes, worin sich das Subject nicht erhält; im Zwecke aber ist Anfang und Ende sich gleich, indem wir das Subjective objectiv setzen, um es wieder zurückzunehmen. Die Selbsterhaltung ist ein fortdauerndes Produciren, wodurch nichts Neues, sondern immer nur das Alte entsteht; sie ist eine Zurücknahme der Thätigkeit zum Hervorbringen seiner selbst.

Also diese sich selbst bestimmende Thätigkeit, die dann auch auf Anderes thätig ist, in den Gegensatz tritt, ihn aber wieder vernichtet, ihn beherrscht, sich darin auf sich reflectirt, ist der Zweck, das Denken, als das sich in seiner Selbstbestimmung Erhaltende. Die Entwickelung dieser Momente beschäftigt von jetzt an die Philosophie. Wenn wir aber genauer zusehen, wie weit es mit der Entwickelung dieses Denkens bei Anaxagoras gekommen ist: so finden wir weiter nichts, als die aus sich bestimmende Thätigkeit, welche ein Maß setzt; weiter als bis zur Bestimmung des Maßes geht die Entwickelung nicht. Anaxagoras giebt uns keine concretere Bestimmung von dem *νοῦς*, und hierum ist es doch zu thun; wir haben so noch nichts weiter, als die abstracte Bestimmung des in sich Concreten. Die obenerwähnten Prädicate, die Anaxagoras dem *νοῦς* giebt, können also wohl gesagt werden, sind aber so für sich auch wieder nur einseitig.

2. Dieß ist die Eine Seite im Princip des Anaxagoras; wir haben nun das Herausgehen des *νοῦς* zu weitern Bestimmungen zu betrachten. Dieß Uebrige der Philosophie des Anaxagoras sieht aber zunächst so aus, daß die Hoffnung, zu der uns ein solches Princip berechtigt, sehr vermindert wird. Auf der andern Seite steht diesem Allgemeinen gegenüber das Seyn, die Materie, das Mannigfaltige überhaupt, die Möglichkeit, gegen

jenes als Wirklichkeit. Denn ist das Gute oder der Zweck auch als Möglichkeit bestimmt, so ist das Allgemeine, als das Sichselbstbewegende, doch vielmehr an sich wirklich, das Fürsichseyn, dem Ansichseyn, der Möglichkeit, dem Passiven gegenüber. Aristoteles sagt in der Hauptstelle (Met. I, 8): „Wenn Jemand von Anaxagoras sagte, er habe zwei Principien angenommen, so würde er sich auf einen Grund stützen, über den jener sich zwar nicht bestimmt erklärt hat, den er aber denen nothwendig zugeben müßte, welche ihn anführten. Anaxagoras sagt nämlich, ursprünglich sey Alles gemischt. Wo aber noch nichts abgeschieden ist, da ist noch kein Verschiedenes seyend; solche Substanz ist weder ein Weißes, Schwarzes, Graues, noch sonst eine Farbe, sondern farblos: sie hat keine Qualität, noch Quantität, noch Bestimmtheit (τί). Alles sey gemischt außer dem νοῦς; denn dieser sey ungemischt und rein. Hiernach begegnet es ihm also, als Principien zu setzen das Eins, denn dies ist allein einfach und unvermischt, und das Andersseyn (θάτερον), was wir das Unbestimmte nennen, bevor es bestimmt und irgend einer Form theilhaftig geworden."

Dieß andere Princip ist berühmt unter dem Ausdruck Homöomerien (ὁμοιομερῆ), das Gleichtheilige, in der Darstellung bei Aristoteles (Met. I, 3, 7); Riemer übersetzt ἡ ὁμοιομέρεια „die Aehnlichkeit der einzelnen Theile mit dem Ganzen" und αἱ ὁμοιομέρειαι „die Urstoffe," doch scheint dieß letztere Wort spätern Ursprungs zu seyn.[1] Aristoteles sagt: „Anaxagoras setzte" (in Ansehung des Materiellen) „unendlich viel Principien; denn wie bei Empedokles Wasser und Feuer, so sagte er, daß fast alles Gleichtheilige nur durch Zusammenthun entstehe und durch Trennung vergehe, ein anderes Entstehen und Vergehen sey nicht, sondern die gleichen Theilchen bleiben ewig." D. h. das Existirende, die individuelle Materie, wie Knochen, Metall, Fleisch u. s. f., besteht in sich aus sich selbst gleichen Theilen: Fleisch aus kleinen

[1] cf. Sext. Empiric. Hypotyp. Pyrrh. III, 4, §. 33.

Fleischtheilen, Gold aus kleinen Goldtheilen u. s. f. So sagte er zu Anfange seines Werkes: „Alles ist zugleich gewesen" (d. h. ungeschieden wie in einem Chaos), „und hat unendliche Zeit geruht; darauf kam der νοῦς, brachte Bewegung herein, schied es aus, und ordnete die unterschiedenen Gebilde (διεκόσμησεν), indem er Gleiches verband.[1]

Die Homöomerien treten bestimmter heraus, wenn wir sie vergleichen mit den Vorstellungen Leucipps und Demokrits, und Anderer. Diese Materie oder das Absolute als gegenständliches Wesen sahen wir bei Leucipp und Demokrit, so wie bei Empedokles, so bestimmt, daß einfache Atome — bei diesem die vier Elemente, bei jenen unendlich viele — nur nach Gestalt unterschieden gesetzt waren, deren Synthesen, Zusammensetzungen die existirenden Dinge sind. Aristoteles (De coelo III, 3) sagt hierüber näher: „Anaxagoras behauptet über die Elemente das Entgegengesetzte von Empedokles. Denn dieser nimmt als Urprincipe Feuer, Luft, Erde und Wasser an, durch deren Verbindung alle Dinge entstehen. Umgekehrt setzte Anaxagoras als einfache Stoffe das Gleichtheilige, z. B. Fleisch, Knochen und dergleichen; hingegen solches, wie Wasser und Feuer, sey ein Gemisch aus diesen ursprünglichen Elementen. Denn ein Jedes dieser Vier bestehe aus der unendlichen Vermischung aller unsichtbar existirenden gleichtheiligen Dinge, die deshalb auch aus jenen hervorkommen." Es galt ihm als Princip, wie den Eleaten: „Das Gleiche ist nur aus Gleichem; es ist kein Uebergang ins Entgegengesetzte, keine Vereinigung Entgegengesetzter möglich." Alle Veränderung ist ihm daher nur eine Scheidung und Vereinigung des Gleichen; die Veränderung als wahre Veränderung wäre ein Werden aus dem Nichts seiner selbst. „Weil nämlich Anaxagoras," sagt Aristoteles (Phys. I, 4), „die Ansicht aller Physiker theilte, daß aus Nichts unmöglich Etwas werden kann: so blieb nichts übrig, als

[1] Diog. Laërt. II, 6; Sext. Emp. adv. Math. IX, 6; Arist. Phys. VIII, 1.

anzunehmen, daß das, was wird, schon vorher als ein Seiendes vorhanden war, das aber wegen der Kleinheit für uns unempfindbar ist." Diese Ansicht ist auch von der Vorstellung des Thales und des Heraklit ganz verschieden, wo nicht nur die Möglichkeit, sondern die Wirklichkeit der Verwandelung dieser gleichen qualitativen Unterschiede ineinander zum Grunde liegt. Bei Anaxagoras aber, wo die Elemente ein aus diesen gemischtes Chaos sind und nur eine scheinbare Gleichförmigkeit haben, entstehen die concreten Dinge durch Abscheidung jener unendlich vielen Principe aus solchem Chaos, indem sich Gleiches zu Gleichem findet. Auf den Unterschied von Empedokles und Anaxagoras geht ferner, was Aristoteles ebendaselbst hinzusetzt: „Jener nimmt einen Wechsel (*περίοδον*) dieser Zustände an, dieser nur ein einmaliges Hervortreten." Der Vorstellung des Demokrit ist die des Anaxagoras insofern ähnlich, daß ein unendlich Mannigfaltiges das Ursprüngliche sey. Aber bei Anaxagoras erscheint die Bestimmung der Grundprincipien so, daß sie dasjenige enthält, was wir für das Gebildete, durchaus nicht für sich Einfache ansehen: also vollkommen individualisirte Atome; z. B. Fleischtheilchen und Goldtheilchen formiren durch ihr Zusammenkommen das, was als Gebilde erscheint. Das liegt der Vorstellung nahe. Nahrungsmittel enthalten solche Theile, meint man, die dem Blute, Fleische homogen sind. Anaxagoras sagt daher nach Aristoteles (De gen. anim. I, 18): „Fleisch kommt aus der Nahrung zum Fleische." Das Verdauen ist dann nichts als Aufnehmen des Homogenen und Abscheiden des Heterogenen, alles Ernähren und Wachsthum also nicht wahrhafte Assimilation, sondern nur Vermehrung, indem jedes Eingeweide des Thiers sich nur aus den verschiedenen Kräutern, Körpern u. s. f. seine Theile herausziehe. Der Tod ist dagegen das Absondern des Gleichen und Sichvermischen mit dem Heterogenen. Die Thätigkeit des *νοῦς*, als die Ausscheidung des Gleichartigen aus dem Chaos und die Zusammensetzung des Gleichartigen, so wie die Auflösung wieder dieses

Gleichartigen, ist zwar einfach und sich auf sich beziehend, aber rein formell, und so für sich inhaltslos.

Dieß ist der allgemeine Standpunkt der Philosophie des Anaxagoras, und ganz dieselbe Vorstellung, welche in neuerer Zeit z. B. in der Chemie herrscht; Fleisch sieht man freilich nicht mehr als einfach an, wohl aber Wasserstoffgas u. s. f. Die chemischen Elemente sind: Sauerstoff, Wasserstoff, Kohlenstoff, Metalle u. s. w. Die Chemie sagt: Wenn man wissen wolle, was Fleisch, Holz, Stein u. s. f. wahrhaft sey, so müsse man ihre einfachen Bestandtheile darstellen; und diese seyen das Letzte. Sie giebt auch zu, daß Vieles nur relativ einfach sey, z. B. bestehe Platina aus drei bis vier Metallen. Man hat so auch das Wasser und die Luft lange für einfach gehalten; aber die Chemie hat sie jetzt zerlegt. Hier in dieser chemischen Ansicht werden die einfachen Principe der natürlichen Dinge als unendlich-qualitativ bestimmt, und somit als unveränderlich und unwandelbar angenommen: so daß alles Andre nur in der Zusammensetzung dieser Einfachen bestehe. Der Mensch ist hiernach eine Menge von Kohlenstoff, Wasserstoff, etwas Erde, Oxyde, Phosphor u. s. f. Es ist eine beliebte Vorstellung der Physiker, im Wasser oder in der Luft Sauerstoff und Kohlenstoff zu setzen, die seyen, und nur ausgeschieden zu werden brauchten. Es ist freilich diese Vorstellung des Anaxagoras auch verschieden von der der modernen Chemie; das, was wir für concret halten, ist für ihn ein qualitativ Bestimmtes oder das Ursprüngliche. Beim Fleisch giebt er jedoch schon zu, daß die Theile nicht alle gleich sind. „Deshalb sagen sie" — bemerkt Aristoteles (Phys. I. 4; Met. IV., 5.), aber nicht bestimmt von Anaxagoras allein —, „Alles sey in Allem enthalten, da sie Alles aus Allem entstehen sahen; nur erscheine es als verschieden, und werde verschiedentlich genannt nach der überwiegenden Anzahl der Art Theile, die sich mit andern vermischt haben. In Wahrheit sey nicht das Ganze weiß, oder schwarz, oder süß, oder Fleisch, oder Knochen;

die Homöomerien aber, deren am meisten irgendwo angehäuft sind, machen, daß uns das Ganze als dieses Bestimmte erscheint." Wie also jedes Ding alle anderen Dinge enthalte, Wasser, Luft, Knochen, Pflanzenfrüchte u. s. f.: so enthalte umgekehrt das Wasser Fleisch als Fleisch, Knochen u. s. f. In diese unendliche Mannigfaltigkeit der Principien geht also Anaxagoras zurück; das Sinnliche ist erst durch die Anhäufung aller jener Theilchen entstanden, worin dann die eine Art von Theilchen ein Uebergewicht hat.

Wir sehen, daß den Anaxagoras, indem er das absolute Wesen als Allgemeines bestimmt, hier im gegenständlichen Wesen oder in der Materie die Allgemeinheit und der Gedanke verläßt. Das Ansich ist ihm zwar kein eigentliches sinnliches Seyn; die Homöomerien sind das Unsinnliche, d. h. das Nicht-Sichtbare, Nicht-Hörbare u. s. f. Dieß ist die höchste Erhebung gemeiner Physiker über das sinnliche Seyn zum Nichtsinnlichen, als dem bloßen Negativen des Fürunsseyns; aber das Positive ist, daß das seyende Wesen selbst Allgemeines ist. Das Gegenständliche ist dem Anaxagoras wohl der νοῦς, aber für diesen das andere Seyn eine Vermischung Einfacher, die nicht Fleisch nicht Fisch, nicht roth nicht blau ist; wiederum ist dieß Einfache nicht an sich einfach, sondern besteht seinem Wesen nach aus Homöomerien, die aber so klein sind, daß sie nicht empfindbar sind. Die Kleinheit also hebt sie nicht als seyende auf, sondern sie sind aufbehalten; aber eben das Seyende ist, sichtbar, riechbar u. s. f. zu seyn. Diese unendlich kleinen Homöomerien verschwinden allerdings in der genauern Vorstellung; Fleisch z. B. ist dieß selbst, aber auch eine Mischung von Allem, d. h. es ist nicht einfach. Die weitere Analyse zeigt gleich, wie eine solche Vorstellung sich mehr oder weniger in sich selbst verwirren muß: auf der einen Seite ist so jedes Gebilde seinem Hauptelemente nach ursprünglich, und diese Theile zusammen machen ein körperliches Ganzes aus; was aber andererseits an sich Alles enthalten soll. Der νους ist dann nur das Bindende und Trennende, das Diakos-

mirende. Dieß kann uns genügen; wie leicht man auch mit den Homöomerien des Anaxagoras in Verwirrung gerathen kann, so muß man die Hauptbestimmung doch festhalten. Eine auffallende Vorstellung bleiben die Homöomerien; und es fragt sich, wie sie mit dem sonstigen Princip des Anaxagoras zusammenhange.

3. Was nun diese Beziehung des νοῦς auf jene Materie betrifft, so sind Beide speculativ nicht als Eins gesetzt; denn die Beziehung selbst ist nicht als Eins gesetzt, noch der Begriff in sie eingedrungen. Hier werden theils die Begriffe oberflächlich, theils sind die Vorstellungen übers Einzelne consequenter, als sie zunächst aussehen. Indem der Verstand das sich selbst Bestimmende ist, so ist der Inhalt Zweck, erhält sich im Verhältniß zu Anderem; er entsteht und vergeht nicht, obgleich er in der Thätigkeit ist. Die Vorstellung des Anaxagoras, daß die concreten Principien bestehen und sich erhalten, ist also consequent; er hebt Entstehen und Vergehen auf und nimmt nur eine äußerliche Veränderung, die Zusammensetzung und Auflösung des Vereinten, an. Die Principien sind concrete, inhaltsvolle, d. h. so viel Zwecke; in der Veränderung, die vorgeht, erhalten sich vielmehr die Principien. Gleiches geht nur mit Gleichem zusammen, wenn auch die chaotische Vermischung ein Zusammenseyn von Ungleichem ist; das ist aber nur eine Zusammensetzung, nicht ein individuelles lebendiges Gebilde, welches sich erhält, Gleiches zu Gleichem verbindend. So roh also diese Vorstellungen auch sind, so sind sie doch eigentlich dem νοῦς noch entsprechend.

Aber ist auch der νοῦς bei Anaxagoras die bewegende Seele in Allem, so bleibt er doch am Realen, als die Seele der Welt und das organische System des Ganzen, hier noch ein bloßes Wort. Für das Lebendige als Lebendiges, indem die Seele als Princip begriffen war, forderten die Alten kein weiteres Princip (denn sie ist das Sichselbstbewegende), sondern für die Bestimmtheit, die das Thier als Moment im System des Ganzen ist, wieder nur das Allgemeine dieser Bestimmtheiten. Anaxa-

goras nennt den Verstand als solches Princip; und in der That muß der absolute Begriff als das einfache Wesen, das Sichselbstgleiche in seinen Unterschieden, das sich Entzweiende, die Realität Setzende, dafür erkannt werden. Aber daß Anaxagoras an dem Universum den Verstand aufgezeigt, oder es als ein vernünftiges System begriffen hätte, davon findet sich nicht nur keine Spur, sondern die Alten sagen ausdrücklich darüber, daß er es dabei so bewenden ließ: wie wenn wir sagen, daß die Welt, die Natur ein großes System, die Welt weise eingerichtet sey, oder allgemein vernünftig sey. Dadurch sehen wir weiter noch gar nichts von der Realisirung dieser Vernunft oder von der Verständigkeit der Welt ein. Der νοῦς des Anaxagoras ist so noch formell, obgleich die Identität des Princips mit der Ausführung eingesehen wurde. Aristoteles (Met. I, 4) erkennt das Ungenügende des Anaxagoräischen Princips: „Anaxagoras braucht wohl den νοῦς zu seiner Bildung des Weltsystems; wenn er nämlich in Verlegenheit ist, den Grund, aus welchem etwas nach Nothwendigkeit ist, aufzuzeigen, so zieht er ihn herbei; sonst gebraucht er alles Andere eher zur Erklärung, als den Gedanken."

Daß der νοῦς des Anaxagoras etwas Formelles geblieben ist, ist nirgend ausführlicher angegeben, als in der bekannten Stelle aus Plato's Phädo (p. 97—99 Steph.; p. 85—89 **Bekk.**), die für die Philosophie des Anaxagoras merkwürdig ist. Sokrates bei Plato giebt am bestimmtesten an, worauf es Beiden ankommt, was ihnen das Absolute ist, und warum ihnen Anaxagoras nicht genügte. Ich führe dieß an, weil es uns überhaupt in den Hauptbegriff einführen wird, den wir im philosophischen Bewußtseyn der Alten erkennen; zugleich ist es auch ein Beispiel von der Redseligkeit des Sokrates. Sokrates hat ein näheres Verhältniß zum νοῦς als Zweck, indem die Bestimmungen desselben ihm zukommen: so daß wir auch die Hauptformen, die bei Sokrates hervortreten, darin sehen. Plato läßt den Sokrates hier im Gefängnisse, eine Stunde vor seinem Tode,

etwas weitschweifig erzählen, wie es ihm mit Anaxagoras gegangen sey: „Als ich einst aus einer Schrift des Anaxagoras vorlesen hörte, daß er sagt, der Verstand sey der Ordner der Welt und die Ursache, so freute ich mich einer solchen Ursache; und ich hielt dafür, daß wenn dieses sich so verhielte, daß der Begriff alle Realität austheile, so werde er jedes so setzen, wie es am Besten ist" (der Zweck würde aufgezeigt seyn). „Wenn nun Jemand die Ursache des Einzelnen finden wollte, wie es wird und wie es vergeht, oder wie es ist: so müsse er dieses von jedem aufsuchen, wie es ihm am Besten ist, zu seyn, oder irgend auf eine Weise passiv oder thätig zu seyn." Daß der Verstand die Ursache, oder daß Alles aufs Beste gemacht sey, ist gleichbedeutend; es wird sich dieß mehr bestimmen aus dem Gegensatze. Es heißt ferner: „Aus diesem Grunde gehöre es sich für den Menschen sowohl von sich selbst, als von allem Andern nicht Anderes zu betrachten, als das, was das Beste und Vollkommenste sey; und es sey nothwendig, daß dieser dann auch das Schlechtere wisse, denn Beider Wissenschaft sey ein und dieselbe. So überlegend, freute ich mich, daß ich glauben konnte, einen Lehrer der Ursache von dem Seyenden" (des Guten) „gefunden zu haben, recht nach meinem Sinne, an dem Anaxagoras: er werde mir also sagen, ob die Erde platt ist oder rund, und wenn er mir dieß gesagt, werde er mir die Ursache und die Nothwendigkeit der Sache auslegen, indem er mir das Eine oder das Andere als das Bessere aufzeige; und wenn er sagt, daß sie in der Mitte ist, so werde er mir auslegen, daß es so besser sey, daß sie in der Mitte ist" (d. h. ihren an und für sich bestimmten Zweck, nicht den Nutzen als äußerlich bestimmten Zweck). „Und wenn er mir dieß aufzeigte, so machte ich mich darauf gefaßt, daß er mir nun keine andere Art von Ursachen mehr herbeibringen werde: ebenso von der Sonne, dem Mond und den andern Sternen, ihren Geschwindigkeiten gegen einander und Umläufen und andern Beschaffenheiten. Indem er jedem Einzelnen seine

Ursache anwies und allen gemeinschaftlich, so dachte ich, er werde von jedem Einzelnen sein Bestes, und von allen das gemeinsame Beste" (die freie, an und für sich seyende Idee, den absoluten Endzweck) „auslegen. Ich hätte diese Hoffnung nicht um Vieles weggegeben, sondern nahm eifrig diese Schriften, und las sie so bald als möglich, um aufs baldeste das Gute und das Schlechte kennen zu lernen. Von dieser schönsten Hoffnung fiel ich nun herab, als ich sah, daß der Mann den Gedanken gar nicht gebrauche, noch irgend-Gründe, um die Dinge zu bilden: sondern die Lüfte, Feuer, Wasser dazu nahm, und noch vieles Anderes und Ungeschicktes." Wir sehen hier, wie dem Besten, nach Verstand Seyenden (der Zweckbeziehung) dasjenige entgegentritt, was wir die natürlichen Ursachen nennen, wie in Leibnitz die wirkenden und die Endursachen unterschieden werden.

Dieß erläutert Sokrates auf folgende Weise: „Er schien es mir so zu machen, wie wenn Jemand sagte, Sokrates thue Alles, was er thue, mit Verstand, und wenn er dann daran ginge, die Gründe von jedem anzugeben, was ich thue, er zuerst sage, daß ich deswegen jetzt hier sitze, weil mein Körper aus Knochen und Muskeln besteht, die Knochen fest sind, und Unterschiede (διαφυάς) von einander haben, die Muskeln aber fähig sind, sich auszustrecken und zu beugen, die Knochen mit Fleisch und Haut umgebend: und wenn er weiter als Ursache meiner Unterredung mit Euch andere dergleichen Ursachen, die Töne und Lüfte und das Gehör und tausend andere Dinge, herbeibrächte; die wahre Ursache" (die freie Bestimmung für sich) „aber anzugeben unterließe, daß nämlich, weil die Athener es für besser erachtet, mich zu verurtheilen, darum auch ich es für besser erachtet, hier zu sitzen, und für gerechter, zu bleiben und die Strafe zu erdulden, welche sie beschließen würden" (wir müssen uns erinnern, daß Einer seiner Freunde Alles zur Flucht für Sokrates eingerichtet hatte, der dieß aber abschlug); „denn sonst, beim Hunde, wie längst würden diese Knochen und Mus-

keln zu Megara oder in Böotien seyn, von der Meinung des Besten fortbewegt, wenn ich nicht für gerechter und schöner hielte, statt zu fliehen und davon zu laufen, der Strafe mich zu unterwerfen, welche der Staat mir auflegt." Plato stellt hier auf richtige Weise die zwei Arten von Grund und Ursache einander gegenüber, die Ursache aus Zwecken, und die ihr unterworfene nur äußere Ursache im Chemismus, Mechanismus u. s. w., um das Schiefe aufzuzeigen, das hier in dem Beispiel eines Menschen mit Bewußtseyn sich setzt. Anaxagoras hat den Schein, einen Zweck zu bestimmen, von diesem ausgehen zu wollen; er läßt dieß aber sogleich wieder fallen, und geht zu ganz äußerlichen Ursachen über. „Jenes aber" (solche Knochen und Muskeln) „Ursachen zu nennen, ist ganz ungeschickt. Wenn Einer aber sagt, daß ohne solche Knochen und Muskeln zu haben, und was ich sonst habe, ich das nicht thun könne, was ich für das Beste hielte, so hat er ganz recht. Aber daß ich aus solchen Ursachen das thue, was ich thue, und was ich mit Verstand thue, daß ich es nicht aus Wahl des Besten thue, dieß zu behaupten, ist eine große Gedankenlosigkeit; es heißt, den Unterschied nicht zu machen verstehen, daß Eins die wahre Ursache, das Andere aber nur das ist, ohne welches die Ursache nicht wirken könnte," d. h, die Bedingung.

Dieß ist ein gutes Beispiel, um zu zeigen, daß wir den Zweck bei solchen Erklärungs-Arten vermissen. Andererseits ist es nicht ein gutes Beispiel, weil es aus dem Reiche der selbstbewußten Willkür genommen ist, wo Ueberlegung, nicht bewußtloser Zweck zu Hause ist. In dieser Beurtheilung des Anaxagoräischen *νοῦς* können wir also im Allgemeinen dieß wohl ausgesprochen sehen, daß Anaxagoras keine Anwendung im Realen von seinem *νοῦς* gemacht habe. Aber das Positive in der Beurtheilung des Sokrates scheint uns ebenso auf der andern Seite ungenügend zu seyn, indem es auf das entgegengesetzte Extrem übergeht, nämlich für die Natur Ursachen zu verlangen, die nicht

an ihr zu seyn scheinen, sondern die außer ihr in das Bewußtseyn überhaupt fallen. Denn was gut und schön ist, ist theils Gedanke des Bewußtseyns als solchen; Zweck und zweckmäßiges Thun ist zunächst ein Thun des Bewußtseyns, nicht der Natur. Theils aber insofern Zwecke in der Natur gesetzt werden, so fällt der Zweck als Zweck außer ihr nur in unsere Beurtheilung; als solcher ist er nicht an ihr selbst, sondern an ihr ist nur das, was wir natürliche Ursachen nennen: und für ihr Begreifen haben wir auch nur immanente Ursachen zu suchen und anzugeben. Wir unterscheiden hiernach z. B. an Sokrates den Zweck und Grund seines Handelns als Bewußtseyn, und die Ursachen seines wirklichen Handelns; und Letzteres würden wir allerdings in seinen Knochen, Muskeln, Nerven u. s. f. suchen. Indem wir die Betrachtung der Natur nach Zwecken — als unsern Gedanken, nicht einem Seyn der Natur — verbannen, so verbannen wir aus der Naturbetrachtung also die sonst beliebte teleologische Betrachtung: z. B. daß Gras wächst, damit es die Thiere fressen, und diese sind und Gras fressen, damit wir sie fressen können. Der Zweck der Bäume sey, daß ihre Früchte verzehrt werden, und daß sie uns Holz zum Heizen geben: viele Thiere haben Felle zu warmen Kleidern: das Meer in den nördlichen Klimaten schwemme Holzstämme ans Ufer, weil an diesen Ufern selbst kein Holz wachse, die Bewohner also es so erhalten u. s. f. So vorgestellt liegt der Zweck, das Gute außer der Sache selbst; die Natur eines Dinges wird dann nicht an und für sich betrachtet, sondern nur in Beziehung auf ein Anderes, das dasselbe nichts angeht. Indem so die Dinge nur nützlich sind für einen Zweck, so ist diese Bestimmung nicht ihre eigene, sondern eine ihnen fremde. Der Baum, das Gras ist als Naturwesen für sich; und diese Zweckmäßigkeit, daß z. B. das Gras gefressen wird, geht das Gras als Gras nicht an, wie es das Thier nicht angeht, daß die Menschen in seine Felle sich kleiden; und diese Naturbetrachtung überhaupt kann nun Sokrates an Anaxa-

goras zu vermissen scheinen. Allein dieser uns geläufige Sinn des Guten und Zweckmäßigen ist theils nicht der einzige und nicht der Sinn des Plato, theils ist auch dieser nothwendig. Wir haben das Gute oder den Zweck nicht so einseitig vorzustellen, daß wir es nun nur, im vorstellenden Wesen als solchen gesetzt, dem Seyenden entgegensetzen: sondern, von dieser Form befreit, seinem Wesen nach zu nehmen, als die Idee des ganzen Wesens. Die Natur der Dinge muß nach dem Begriff erkannt werden, welcher die selbstständige, unabhängige Betrachtung der Dinge ist; und, indem er das ist, was die Dinge an und für sich selbst sind, so hemmt er das Verhältniß natürlicher Ursachen. Dieser Begriff ist der Zweck, die wahre, in sich aber zurückgehende Ursache; als an sich seyendes Erstes, von welchem die Bewegung ausgeht und welches zum Resultate wird; nicht nur ein Zweck vorher im Vorstellen, ehe seine Wirklichkeit ist, sondern auch in der Realität. Das Werden ist die Bewegung, wodurch eine Realität und Totalität wird; im Thiere und in der Pflanze ist sein Wesen, als allgemeine Gattung, das, was seine Bewegung anfängt und es hervorbringt. Aber dieß Ganze ist nicht Product aus Fremden, sondern sein eigenes Product, das schon zuerst als Keim oder Same vorhanden ist; so heißt es Zweck, das Sichselbstproducirende, das in seinem Werden schon als an sich Seyendes ist. Die Idee ist nicht ein besonderes Ding, das einen anderen Inhalt hätte, als die Realität, oder ganz anders aussähe. Der Gegensatz ist der bloß formelle Gegensatz der Möglichkeit und der Wirklichkeit; die thätige, treibende Substanz und das Product sind dasselbe. Diese Realisirung geht durch den Gegensatz hindurch; das Negative an dem Allgemeinen ist dieser Proceß selbst. Die Gattung setzt sich selbst entgegen als Einzelnes und Allgemeines; so realisirt am Lebendigen die Gattung sich in den Gegensatz entgegengesetzter Geschlechter, deren Wesen aber die allgemeine Gattung ist. Sie als Einzelne gehen auf ihre Selbsterhaltung als Einzelner im Essen, Trinken u. s. f.; aber was sie

damit zu Stande bringen, ist die Gattung. Die Individuen heben sich auf, nur die Gattung ist das immer Hervorgebrachte; die Pflanze bringt nur dieselbe Pflanze hervor, deren Grund das Allgemeine ist.

Hiernach ist der Unterschied von dem, was schlechter Weise natürliche Ursachen genannt worden, und von der Zweckursache zu bestimmen. Isolire ich nun die Einzelnheit und sehe bloß auf sie als Bewegung und die Momente derselben, so gebe ich das an, was natürliche Ursachen sind. Z. B., woher ist dieß Lebendige entstanden? — Durch Zeugung von diesem seinen Vater und Mutter. Was ist die Ursache dieser Früchte? — Der Baum, dessen Säfte sich so destilliren, daß gerade die Frucht entsteht. Antworten dieser Art geben die Ursache an, d. h. die einer Einzelnheit entgegengesetzte Einzelnheit; ihr Wesen aber ist die Gattung. Die Natur kann nun das Wesen nicht als solches darstellen. Der Zweck der Zeugung ist das Aufheben der Einzelnheit des Seyns; aber die Natur, die es in der Existenz wohl zu diesem Aufheben der Einzelnheit bringt, setzt nicht das Allgemeine an ihre Stelle, sondern ein anderes Einzelnes. Die Knochen, Muskeln u. s. f. bringen eine Bewegung hervor; sie sind Ursachen, aber sie selbst wieder durch andere Ursachen, u. s. f. ins Unendliche. Das Allgemeine aber faßt sie in sich als Momente, die als Ursachen allerdings in der Bewegung vorkommen: aber so, daß der Grund dieser Theile selbst das Ganze ist. Nicht sie sind das Erste; sondern das Resultat, in das die Säfte der Pflanze u. s. f. übergehen, ist das Erste, wie in der Entstehung es nur als Product erscheint, als Same, der den Anfang und das Ende macht, wenn gleich in verschiedenen Individuen, deren Wesen aber dasselbe ist.

Eine solche Gattung ist aber selbst eine bestimmte Gattung, bezieht sich wesentlich auf eine andere, z. B. die Idee der Pflanze auf die des Thiers; das Allgemeine bewegt sich fort. Dieß erscheint als äußere Zweckmäßigkeit, daß die Pflanzen von Thieren

gefressen werden u. s. f.; worin die Beschränktheit ihrer als Gattung liegt. Die Gattung der Pflanze hat die absolute Totalität ihrer Realisirung im Thiere, das Thier in dem bewußten Wesen, wie die Erde in der Pflanze. Dieß ist das System des Ganzen, wo jedes Moment übergehend ist. Die gedoppelte Betrachtungsart ist also die, daß einmal jede Idee ein Kreis in sich selbst ist, die Pflanze oder das Thier das Gute seiner Art: andererseits jede ein Moment im allgemeinen Guten ist. Betrachte ich das Thier bloß als äußerlich Zweckmäßiges, geschaffen für Anderes, so betrachte ich es einseitig; es ist Wesen, an und für sich Allgemeines. Aber es ist ebenso einseitig, zu sagen, die Pflanze z. B. sey nur an und für sich, nur Selbstzweck, nur in sich beschlossen und auf sich zurückgehend. Sondern jede Idee ist ein Kreis, der in sich vollendet, aber dessen Vollendung ebenso ein Uebergehen in einen anderen Kreis ist: ein Wirbel, dessen Mittelpunkt, worein er zurückgeht, unmittelbar in der Peripherie eines höhern Kreises liegt, der ihn verschlingt. So erst gelangen wir zur Bestimmung eines Endzwecks der Welt, der das ihr Immanente ist.

Diese Erläuterungen sind hier nothwendig; denn von hier aus sehen wir die speculative Idee mehr in Allgemeines herübertreten, da sie vorher als Seyn, und die Momente und Bewegung als seyend ausgesprochen waren. Bei diesem Uebergange ist dieß zu vermeiden, daß wir nicht glauben, daß dadurch das Seyn aufgegeben werde und wir in das Bewußtseyn als entgegengesetzt dem Seyn übergehen (so verlöre das Allgemeine ganz seine speculative Bedeutung); sondern das Allgemeine ist immanent in der Natur. Diesen Sinn hat es, wenn wir uns vorstellen, daß der Gedanke die Welt mache, ordne u. s. f.: nicht wie die Thätigkeit des einzelnen Bewußtseyns ist, wo Ich hier auf Einer Seite stehe, mir gegenüber eine Wirklichkeit, Materie, die ich formire, so und so vertheile und ordne; sondern das Allgemeine, der Gedanke muß in der Philosophie ohne diesen Ge-

gensatz bleiben. Seyn, reines Seyn ist selbst Allgemeines, wenn wir uns dabei erinnern, daß das Seyn absolute Abstraction, reiner Gedanke ist: aber Seyn, wie es so als Seyn gesetzt ist, hat die Bedeutung des Entgegengesetzten gegen dieß Reflectirt-seyn-in-sich-selbst, gegen den Gedanken und dessen Erinnerung; das Allgemeine dagegen hat die Reflexion unmittelbar an ihm selbst. Bis hierher sind eigentlich die Alten gekommen; es scheint wenig zu seyn. „Allgemein" ist eine dürftige Bestimmung, jeder weiß vom Allgemeinen; aber er weiß nicht von ihm als Wesen. Bis zur Unsichtbarkeit des Sinnlichen kommt wohl der Gedanke, aber nicht bis zur positiven Bestimmtheit, es als Allgemeines zu denken, sondern nur bis zum prädicatlosen Absoluten, als dem bloß Negativen; und das ist so weit, als die gemeine Vorstellung jetziger Tage gekommen. Mit diesem Fund des Gedankens schließen wir den ersten Abschnitt, und treten in die zweite Periode. Die Ausbeute der ersten Periode ist nicht sehr groß. Einige meinen zwar, es sey noch besondere Weisheit darin; aber das Denken ist noch jung, die Bestimmungen sind also noch arm, abstract und dürftig. Das Denken hat hier nur wenige Bestimmungen, das Wasser, das Seyn, die Zahl u. s. f., und diese können nicht aushalten; das Allgemeine muß für sich hervorgehen, wie wir es nur beim Anaxagoras als die sich selbst bestimmende Thätigkeit gefaßt sehen.

Noch ist das Verhältniß des Allgemeinen als entgegengesetzt dem Seyn, oder das Bewußtseyn als solches in seinem Verhältnisse zum Seyenden zu betrachten. Dieß Verhältniß des Bewußtseyns ist dadurch bestimmt, wie Anaxagoras das Wesen bestimmt hat. Hierüber kann sich nichts Befriedigendes finden, da er einestheils den Gedanken als das Wesen erkannte, ohne aber diesen Gedanken selbst an der Realität auszuführen: so daß also andererseits diese gedankenlos für sich als eine unendliche Menge von Homöomerien ist, d. h. als eine unendliche Menge sinnlichen Ansichseyns, das nun aber so das sinnliche Seyn ist;

denn das existirende Seyn ist eine Anhäufung der Homöomerien. Ebenso vielfach kann das Verhältniß des Bewußtseyns zum Wesen seyn. So konnte Anaxagoras ebensowohl sagen, daß nur im Gedanken und im vernünftigen Erkennen die Wahrheit ist: aber ebenso, daß sie das sinnliche Wahrnehmen; denn in diesem sind die Homöomerien, die selbst an sich sind. So finden wir von ihm erstens bei Sextus (adv. Math. VII, 89—91): „der Verstand (λόγος) sey das Kriterium der Wahrheit, die Sinne können wegen ihrer Schwäche die Wahrheit nicht beurtheilen," — Schwäche, denn die Homöomerien sind das unendlich Kleine; die Sinne können sie nicht fassen, wissen nicht, daß sie ein Ideelles, Gedachtes seyn sollen. Ein berühmtes Beispiel hiervon ist bei ihm nach Sextus (Pyrrh. Hyp. I, 13, §. 33), daß er behauptet, „der Schnee sey schwarz, denn er sey Wasser, das Wasser aber sey schwarz;" er setzte hier die Wahrheit also in einen Grund. Zweitens soll, nach Aristoteles (Metaph. IV, 7) Anaxagoras gesagt haben, „es sey etwas zwischen dem Gegensatze (ἀντιφάσεως); so daß also Alles unwahr sey. Denn indem die Seiten des Gegensatzes gemischt sind, so ist das Gemischte weder gut noch nicht gut, und also nichts wahr." So führt Aristoteles ein andermal (Met. IV, 5) von ihm an, „daß eins seiner Apophthegmen gegen seine Schüler gewesen, daß die Dinge ihnen so seyen, wie sie sie aufnehmen." Dieß kann sich darauf beziehen, daß, indem das existirende Seyn eine Anhäufung der Homöomerien ist, die das seyende Wesen sind: so die sinnliche Wahrnehmung die Dinge nehme, wie sie in Wahrheit sind.

Doch ist damit weiter nicht viel zu machen. Aber hier fängt nun eine bestimmtere Entwickelung des Verhältnisses des Bewußtseyns zum Seyn, die Entwickelung der Natur des Erkennens als eine Erkenntniß des Wahren an. Der Geist ist dazu fortgegangen, das Wesen als Gedanken auszusprechen; so ist also das Wesen, als seyend, im Bewußtseyn als solchem: es ist an sich, aber ebenso im Bewußtseyn. Es ist nur dieß das Seyn,

insofern das Bewußtseyn es erkennt: und das Wesen nur das Wissen von ihm. Der Geist hat das Wesen nicht mehr in einem Fremden zu suchen, sondern in sich selbst; denn das sonst fremd Erscheinende ist Gedanke, d. h. das Bewußtseyn hat dieß Wesen an ihm selbst. Aber dieß entgegengesetzte Bewußtseyn ist ein einzelnes, es ist damit in der That das Ansichseyn aufgehoben; denn das Ansichseyn ist das Nichtentgegengesetzte, Nichteinzelne, sondern Allgemeine. Es wird wohl erkannt; aber was ist, ist nur im Erkennen, oder es ist kein anderes Seyn, als das des Erkennens des Bewußtseyns. Diese Entwickelung des Allgemeinen, worin das Wesen ganz auf die Seite des Bewußtseyns herübertritt, sehen wir in der so verschrieenen Weltweisheit der Sophisten; wir können dieß von der Seite nehmen, daß die negative Natur des Allgemeinen sich jetzt entwickelt.

Berichtigungen und Zusätze.

S. 39.	Z. 1.	v. u.	setze Anführungszeichen hinter Stoff.
= 40.	= 11.	v. o.	= ein hinter als.
= 46.	= 20.	= =	= ein Komma statt des Gedankenstrichs.
= 73.	= 22.	= =	= hinter Philosophem die Worte: Die Sprüche des Pythagoras, die seine σύμβολα genannt werden, können nicht für speculative oder eigentliche Philosophie gelten.
= 85.	= 2.	= =	= das Komma hinter gemacht statt hinter der Parenthese.
*= 88.	= 3.	= u.	streiche ist aus.
= 99.	= 2.	= =	setze einen Punkt hinter Bösen.
= 111.	= 9.	= =	= ein Komma statt des Semikolons.
= 119.	= 4.	= o.	= ein Komma hinter unmittelbare.
= 138.	= 25.	= =	= ein Komma hinter Y=king.
*= 141.	= 12.	= =	lies noch statt nach.
= 147.	= 6.	= =	setze der vor Philosophie.
= 170.	= 10.	= =	lies: bei ihnen zu Hause statt zu Hause zu bei ihnen.
*= 171.	= 5.	= =	setze ein Komma hinter das.
= 177.	= 5.	= u.	lies übernehmen statt übernahmen.
= 181.	= 6.	= o.	setze ein Komma statt des Semikolon.
= 183.	= 18.	= =	= nicht hinter auch.
*= 191.	= 2.	= u.	= Anführungszeichen vor Da.
= 196.	= 14.	= o.	= als vor weil.
*= 197.	= 8.	= =	= ein Komma hinter die.
= 205.	= 5.	= =	lies Metaphys. statt Methaphys.
= 206.	= 20.	= =	= = = =
= 209.	= 18.	= =	setze waren hinter (χθών).
= 217.	Note		lies cf. statt f.
= 218.	= 10.	= =	setze ein Kolon statt des Semikolon.
= =	= 3 u. 5.	= u.	lies φίλοινος statt φιλοῖνος.
= 239.	= 14.	= o.	setze Kommata hinter Realität und hinter Wesens.
= 257.	= 2.	= u.	= ein Kolon hinter Sphäre statt des Komma.
= 261.	= 9.	= o.	= Anführungsz. hinter Himmel und vor sehend.
= 263.	= 3.	= =	= ein Kolon hinter der Parenthese.
= =	= 7.	= =	= nun hinter Xenophanes hinzu.
= 269.	= 18.	= =	= IX. statt XI.
= 274.	= 12.	= =	lies Δίκη statt δίκη.
= =	= 16.	= =	= ῷ statt ὦ.
= 283.	= 13.	= =	= seyen statt sey.
= =	= 14.	= =	= IX. statt XI.
= 287.	= 8.	= =	setze das Semikolon außerhalb der Parenthese.
= 311.	= 19.	= =	lies ἔρις statt ἐρις.
= 335.	= 15.	= =	streiche die Parenthese vor Ol. 77, 1.

Druck von Eduard Hänel in Berlin.